

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento  
filosófico de al-Farabi**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

**Francisca Galiléia Pereira da Silva**

Director

Rafael Ramón Guerrero

**Madrid, 2015**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Historia de la Filosofía



**TESIS DOCTORAL**

**Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento  
filosófico de al-Fārābī**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Francisca Galiléia Pereira da Silva**

Director

Rafael Ramón Guerrero

**Madrid, 2015**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**  
**UNA ARTICULACIÓN ENTRE POLÍTICA Y LENGUAJE**  
**EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE AL-FĀRĀBĪ**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Francisca Galiléia Pereira da Silva**

**DIRECTOR**

**Dr. Rafael Ramón Guerrero**

**Madrid, 2015**

**A mi padre, por saber utilizar  
diferentes formas de lenguaje y  
enseñar la distinción entre escuchar  
y callar.**

## Agradecimientos

Agradezco al pueblo brasileño  
Norte, Centro, Sul entero  
Donde reinó el *baião*

Caetano Veloso, *You don't know me*

Tras un largo periodo dedicado a la investigación, con todo el cuidado y la atención que esta demanda, es muy placentero el momento de agradecer a las personas que colaboraron, de diferentes formas, en la elaboración de este trabajo.

Realizado en un país extranjero, el proceso de llevar a cabo este proyecto reunió la excitación de trabajar con importantes fuentes para la investigación, vivir y conocer lugares nuevos y distintos, con la nostalgia de estar lejos de los que quiero. Por esta razón, algunas personas fueron fundamentales, ayudando tanto en la elaboración de la tesis como en el equilibrio de esas emociones. Es, por lo tanto, imprescindible el reconocimiento de los que hicieron que este periodo fuera lo más agradable posible.

Inicialmente, quedo agradecida a mi familia que, en tierras bañadas por el sol y el mar, siempre intentaron mantener mi ánimo en seguir adelante durante todo el curso de la elaboración de la tesis. A mis padres debo decir que cada llamada realizada, consejo y fuerza fue fundamental en cada paso dado. Les agradezco no solamente por mi vida, sino por ayudarme a mantenerla viva a cada momento.

Quedo agradecida, también con mucho afecto, a mis dos maestros: profesor Dr. Rafael Ramón Guerrero y profesor Dr. Jan ter Reegen. Más allá de sus cargos docentes, son verdaderas inspiraciones. Al profesor Rafael Ramón Guerrero le agradezco todos los momentos en que, con total tranquilidad, contestó a mis innúmeras preguntas, dudas e inseguridades, casi siempre apuntadas en un cuadernillo rojo. Le agradezco asimismo toda su atención a lo largo de la pesquisa, aclaración de dudas y disponibilidad de los materiales

necesarios. Le quedo agradecida por su amabilidad y por confiar en que yo podría, ante mis limitaciones, realizar esta investigación.

Al profesor Jan ter Reegen, hacia quien tengo un enorme cariño y admiración, le agradezco toda la fuerza, incentivos y ánimos. Le quedo agradecida por los distintos momentos en que me ayudó y aconsejó a lo largo de mi vida académica, por cada e-mail y llamada contestada con atención y cariño. Me gustaría que supiera que es un ejemplo no solamente para mí sino para todos los que le conocen. Me quedo agradecida, pues, por ser siempre mi amigo y tutor.

Agradezco, con mucha alegría, cada mensaje de “¡Vamos! creemos en ti! ¡Falta poco!” de mis más bellas amigas-hermanas Layane, Regiany y Marina. Les agradezco por siempre estar presente y hacerme reír de las experiencias (incluso algunas catastróficas si no fueran cómicas), vividas durante el doctorado. Por despistarme después de todo un día trabajando en la biblioteca. Por hacer de mis días los más adorables posibles. Gracias por mostrarme que no estoy sola, que tengo mucho amor porque vosotras siempre me lo regaláis.

También agradezco los abrazos, cuidados, mensajes e, incluso, oraciones a mis grandes amigas e incentivadoras Mila y Aline. Les agradezco el hecho de estar junto a mí en los momentos de angustia y felicidad. Agradezco, también, la amistad de Adriano, por ser un amigo cuya buenas energías pueden ser sentidas desde lejos.

Muchas gracias a los miembros del Grupo de Estudios de Filosofía Medieval (GEFIM-UECE) por mantener vivos los estudios de esta parte de la historia de la filosofía, siempre con mucha responsabilidad y compromiso. Agradezco por hacer de este grupo más que una reunión para estudios y convertirlo en un grupo de amigos, mezclando conceptos filosóficos y una buena charla. Me alegro mucho por formar parte de este grupo y verlo siempre prosperar.

A los amigos de Salamanca, por enseñarme las primeras lecciones de cómo sobrevivir lejos de casa. Quedo agradecida a mis queridas amigas Rosângela y Simone que, allí, formaron mi primera familia en España, siempre con mucho

cariño. Sois personas, verdaderamente, inolvidables en mi vida. Cualquier día, amigas, nos encontraremos de nuevo.

También inolvidables son mis amigos brasileños de Madrid. Quedo agradecida a Nilton por tener un corazón enorme, por ser una persona muy atenta a los que están a su alrededor, por mantener siempre los brazos abiertos para un fuerte abrazo y la casa disponible a una buena tarde/noche de café/vino. Muchas gracias, también, a Felipe y a David, por guiar mis primeros pasos en la capital de Dalí.

Con mucho amor, quedo agradecida a mi viento soplador de encantos por hacerme ver la vida de distintos modos, por ser un punto de equilibrio ante el torbellino de preocupaciones. Le agradezco, Vincenzo, las muchas horas destinadas a reflexiones realizadas con mucho cariño.

Con mucha felicidad, agradezco mis dos hermanitos, Marisa y Leandro, las noches de estudios e inquietudes, los paseos en bicicleta en la primavera, los malabares en el invierno, cada discusión filosófica y psicológica que fue posible a vuestro lado. Gracias por todo el ánimo. A Nury y Junior, mis compañeros de piso, os agradezco sus preocupaciones con mis muchas horas de estudio y poca sociabilidad.

Quedo agradecida a Deri, un amigo que llegó para coronar este periodo del doctorado, por ser hermano, padre, profesor, coronel, cocinero y peleón a la vez. Mi amigo de música y poesía, muchas gracias por las horas de estudio compartidas, por cada concepto filosófico farabiano y luckasiano discutido, por despertarme a las 6:30 en el invierno para leer y reflexionar, conmigo, la Metafísica de Aristóteles. Muchas gracias, mi amigo, por tener mucha paciencia y enseñarme a ser más paciente.

Me gustaría dar más agradecimientos a dos madrileños muy amables: a Rufino y Luis. A Rufino por estar siempre muy solícito en el proceso de búsqueda de las fuentes bibliográficas que he utilizado, además de las buenas charlas en el café después de la comida. Sin duda, los días en la biblioteca de Filosofía de la Complutense serían menos agradables sin él. A Luis por su lectura siempre

atenta del texto de la tesis, intentando enseñarme la mejor forma de utilizar la lengua de Cervantes, observando mis errores y dando buenas sugerencias relativas a la escritura del texto. Muchas gracias.

Agradezco a mi grupo de capoeira (ABADÁ Capoeira – Madrid), principalmente al profesor Brucutu y al compañero Gasparzinho, el darme la oportunidad de tener cerca de mí un poco de la cultura brasileña, los “cafunes” y “feijoadas”, el darme vida a parte de las actividades de la tesis.

También doy mis más sinceros agradecimientos a los profesores del tribunal, por la lectura, evaluación y análisis de la tesis, y por las posibles sugerencias que puedan hacerme para ayudar este trabajo.

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), agradezco el apoyo financiero, sin el cual no podría haber puesto en marcha la presente investigación.



# SUMÁRIO

INTRODUCCIÓN .....	11
<b>CAPÍTULO I - LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA GRIEGA EN EL MUNDO ÁRABE.....</b>	<b>26</b>
1.1 Un Imperio en expansión o acerca de la llegada de la tradición filosófica en el contexto del Islam.....	28
1.2 El árabe: una lengua, un instrumento de unificación, la fuerza impulsora del proceso de traducción .....	33
1.2.1 La trayectoria y características del Platón en la <i>falsafa</i> .....	41
1.2.1.1 Textos apócrifos atribuidos a Platón.....	47
1.2.2 Aristūtālīs: el conocimiento y las particularidades de Aristóteles en el mundo árabe .....	53
1.2.2.1 La traducción y los comentarios de las obras aristotélicas .....	58
1.2.2.1.1 De las obras que versan acerca de la lógica y lenguaje: las <i>Categorías</i> ; el <i>Organon</i> ; la <i>Analítica Priora</i> ; la <i>Analítica Posteriora</i> ; el <i>De Interpretatione</i> ; la <i>Retórica</i> . ....	58
1.2.2.1.2 De las obras que versan sobre la Física y Metafísica: <i>Física</i> ; <i>Metafísica</i> ; <i>De cœlo et mundo</i> ; <i>De anima</i> . ....	62
1.2.2.1.3 De las obras que versan acerca de la Ética y Política: <i>Ética</i> ; <i>Política</i> .....	64
1.2.2.2 Los <i>pseudo-aristóteles</i> o de las obras espurias de Aristóteles.....	67
1.2.2.2.1 La <i>Teología</i> de Aristóteles.....	67
1.2.2.2.2 Libro de las causas.....	71

1.2.3.1 Las características de los filósofos neoplatónicos en el contexto de la *falsafa*77

## **CAPÍTULO II – AL-FĀRĀBĪ Y LA FILOSOFÍA CLÁSICA: DEL CONTACTO Y LECTURA DE LAS FILOSOFÍAS DE PLATÓN, ARISTÓTELES Y NEOPLATÓNICOS ..... 86**

2.1 La lectura farabiana de Platón: o acerca del iniciador del pensamiento filosófico ..... 88

2.1.1. Al-Fārābī y los escritos políticos de Platón ..... 92

2.1.2. Al-Fārābī y los escritos epistemológicos de Platón ..... 99

2.1.3 La filosofía de Platón bajo la comprensión de al-Fārābī: un breve discurso sobre el texto de la filosofía de Platón..... 106

2.2 La lectura farabiana de Aristóteles: o acerca del sistematizador del pensamiento filosófico ..... 111

2.2.1 De los escritos aristotélicos que versan acerca de la lógica y del lenguaje.....114

2.2.2 De los escritos aristotélicos que versan acerca de la física y de la metafísica ..... 122

2.2.3 De los escritos aristotélicos que versan acerca de la ética y de las disposiciones del alma ..... 125

2.3 La lectura farabiana de la filosofía neoplatónica: o acerca del contacto y reconocimiento de los textos pseudo-aristotélicos ..... 132

2.3.1. Al-Fārābī y el neoplatonismo de Plotino: una lectura de la Teología del pseudo-Aristóteles..... 134

2.3.2. Al-Fārābī y el neoplatonismo de Proclo: una lectura del Libro de las causas ..... 143

### **CAPÍTULO III – EPISTEMOLOGÍA Y LENGUAJE: ACERCA DE LA COSMOLOGÍA Y DE LA COMUNICACIÓN EN AL-FĀRĀBĪ ..... 154**

3.1 La división de las ciencias .....	156
3.2 La epistemología farabiana: de la relación entre el orden de los inteligibles y las facultades del alma .....	162
3.2.1 La cosmología farabiana o de la perfección del orden de los inteligibles.....	164
3.2.2. Las facultades del alma .....	172
3.2.3 Del desarrollo del conocimiento o sobre el perfeccionamiento del hombre como individuo .....	180
3.3 Lenguaje: sobre su origen, su carácter epistemológico y social.....	188
3.3.1 La gramática.....	193
3.3.2 La lógica .....	195
3.3.2.1 Las elocuciones silogísticas .....	200

### **CAPÍTULO IV – LA FILOSOFÍA POLÍTICA FARABIANA: ACERCA DEL IDEAL DEL HOMBRE Y SU NATURALEZA SOCIAL ..... 212**

4.1 La filosofía política: las obras y principales categorías filosófico-políticas de al-Fārābī.....	214
4.1.1 De las obras que versan sobre la política.....	218
4.1.1.1 De los propósitos de los escritos políticos farabianos .....	224
4.2 El hombre: sobre las acciones y el desarrollo de las virtudes que conducen a la felicidad .....	227
4.2.1 De la definición del hombre y clasificación de sus acciones .....	230

4.2.2 De las virtudes del hombre .....	237
4.3 La Ciencia Política: definición y objetivos según al-Fārābī.....	247
4.3.1 De la estructura de las ciudades y de los modelos que se distinguen del virtuoso.....	252
4.3.2 La ciudad virtuosa .....	260
4.3.2.1 El gobierno de la ciudad virtuosa.....	263
 <b>CAPÍTULO V – LA ARTICULACIÓN ENTRE LENGUAJE Y POLÍTICA EN AL-FĀRĀBĪ.....</b>	<b>270</b>
5.1 Del vínculo entre metafísica y política en al-Fārābī.....	272
5.1.1 Del conocimiento del orden del universo, la ciudad y el hombre .....	275
5.2 El gobernante y legislador .....	280
5.2.1 La formación de las Leyes.....	287
5.2.1.1 La transmisión de las leyes .....	292
5.3 La religión: una exigencia de orden epistemológico-político .....	298
5.3.1 La teología (kalam) y el derecho religioso (fiqh) .....	304
5.4. El uso político del lenguaje filosófico y lenguaje religioso .....	311
5.4.1 Los métodos argumentativos en el lenguaje político.....	313
5.4.2 El lenguaje y la política: una articulación necesaria al gobernante-profeta-filósofo .....	320
 <b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>328</b>
 <b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>343</b>
 <b>ABSTRACT .....</b>	<b>360</b>

## INTRODUCCIÓN

Es mejor escribir incorrectamente  
lo que es verdadero que  
correctamente lo que es falso...

Patativa do Assaré, *Frases*

La realización de una investigación que articula política y lenguaje en la filosofía de Abū Nasr Al-Fārābī (870-950 d. C/ 248-338 H) presupone, antes de todo, la comprensión del contexto religioso, político y cultural en el que el filósofo se sitúa. Esto es así porque Al-Fārābī, también conocido como el “*Segundo Maestro*” (*al-Mu’allim al-tānī*) —una vez que Aristóteles era el “*Primer Maestro*”—, fue considerado uno de los principales representantes de la Filosofía árabe, una vez que construyó y desarrolló las cuestiones fundamentales que la caracteriza. Empezando por el examen de su contexto, se observa en él la presencia de una orientación práctica y, sobre todo, política, resultante de una doble influencia: la intensa expansión del Imperio islámico y el ciclo de traducción de las obras filosóficas griegas. Por esta razón y con base en una trayectoria de pesquisas sobre la filosofía árabe, específicamente sobre el pensamiento filosófico de al-Fārābī, el presente trabajo se desarrolla a partir de la consideración y reconocimiento del legado dejado por el pensamiento árabe, así como por la actual necesidad de conocer mejor esta tradición.

Para el entendimiento no solamente de la filosofía farabiana, de manera particular, sino para el buen conocimiento de la filosofía árabe<sup>1</sup> en general, es

---

<sup>1</sup> Teniendo en cuenta las diferencias entre los términos “árabe”, “islámico” y “musulmán” —aunque el término “árabe” se encuentra, a menudo, como sinónimo de “musulmán”—, es posible observar que hay una duda persistente entre los estudiosos del pensamiento filosófico desarrollado en el contexto de la *falsafa* (transliteración directa del término φιλοσοφία). Esta duda se refiere a la nomenclatura más adecuada para definir la producción filosófica de aquel contexto, porque si es llamada “filosofía musulmana”, son excluidos los escritos de los cristianos y de los judíos y, si es definida como “filosofía árabe” (teniendo en cuenta el lenguaje), no incluye los textos en otros idiomas como, por ejemplo, el hebreo. Pensando, justamente, en las limitaciones de cada término, el estudioso Anawati formuló la expresión “Filosofía medieval producida en las tierras del Islam” (cf. Anawati, G. C. 1974, “Philosophie árabe ou philosophie musulmane?” en *Études de philosophie musulmane*, Paris: Vrin, págs. 69-89). Entretanto, en *Histoire de la philosophie islamique*, Majid Fakhry afirma: “L’élément

siempre necesario hacer referencia al Islam que, como movimiento religioso liderado por Mahoma (570-632 d. C), se convirtió, poco a poco, en una alternativa para los problemas de los pueblos que lo aceptaron como su fe. En el papel de jefe de Estado, el profeta del Islam logró unir a los árabes para formar, bajo la égida de la religión islámica, el Imperio islámico, dejando, como su testamento, el Corán. Tratando de conciliar fe y orden público, el Islam se insertó en el medio social que existía con el fin de modificarlo, implantando una política de expresión de la solidaridad humana. Eso ocurrió, en gran parte, porque él observó las desventajas del politeísmo que imperaba en las tribus árabes, pues no ofrecía, a los pueblos, una firmeza moral, sino que los conducía a numerosos conflictos tribales.

El profeta buscó, así, *“un nuevo ideal frente a las crisis en que se encontraba su mundo, provocada por el hundimiento de los lazos de solidaridad tribales en las ciudades, por las luchas entre tribus, y por las tensiones entre los ricos mercadores y los nómadas empobrecidos”*<sup>2</sup>. Sin embargo, el establecimiento de una nueva religión no se presentaba como una tarea muy fácil, una vez que era grande la resistencia de los grupos politeístas con relación a la religión que surgía. El monoteísmo constituía un riesgo para los ingresos financieros de La Meca, lugar a donde se dirigían los adoradores de distintas religiones en peregrinación. Pero fue la causa religiosa, es decir, la religión predicada por Mahoma, uno de los principales contribuyentes al desarrollo de los pueblos árabes que fueron reunidos, ya que el espíritu religioso de estas personas consistía en un poderoso aliado incluso para la formación de un ejército victorioso.

Conducida por la religión, la comunidad musulmana se convirtió en poco tiempo en la más poderosa de Arabia, conquistando, a la vez, el Imperio persa,

---

*arabe est tellement prépondérant, toutefois, qu'elle pouvait à bon droit être nommée philosophie arabe. Le langage dans lequel des auteurs, venant de pays aussi éloignés que le Hurāsān et l'Andalousie, choisirent d'exprimer leurs pensée du VIIIe jusqu'au XVIIIesiècle fut l'arabe”* (Fakhry, Majid. 1983, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Cerf, pág.15). Así, entre las defensas y limitaciones de cada denominación, esta investigación hará uso de la expresión “filosofía árabe” por ser el árabe la lengua usualmente empleada en la mayoría de los textos filosóficos.

<sup>2</sup> Paredes Gandía, José A. 2004, “Introducción”, en Al-Fārābī, Abu Nāsr, *El libro de las letras*, trad. introd. y not. de José A. Paredes Gandía, Madrid: Trotta, pág. 12.

así como casi todo el territorio asiático del Imperio romano, con excepción de la actual Turquía. Debido a la expansión, que aumentó considerablemente con el califato abasí<sup>3</sup>, otras culturas comienzan a agregarse a los árabes como, de algún modo, era previsible. Hay, en este momento, un verdadero Imperio musulmán compuesto, entre otros, por turcos, iraníes y selyúcidas. Durante esta fase, la capital del imperio se traslada a Bagdad, mientras que La Meca se convierte, únicamente, en un lugar para la peregrinación. La fe se constituyó como enlace de una comunidad indivisible, de manera que todos los presentes en *dār al-islām* se mantenían unidos por la religión. Se trata de una comunidad, *umma*, donde todos creían en Allāh, en las palabras de su profeta, Mohammad, y en la ley musulmana, la *sharʿa*. Pero, aunque haciendo uso de la religión como coerción, estaba siempre presente, en el imperio, el riesgo de una posible pérdida de la unidad, pues, debido a la intensa expansión, diversas tradiciones, culturas y creencias quedaron juntas, compartiendo el mismo espacio. Como bien explica Cruz Hernández:

La sociocultura árabe-islámica original se instaló en un amplio espacio histórico-geográfico en el que vivían, coexistían y se relacionaban culturas muy dispares, pero enmarcadas por concepciones religiosas bien definidas, unas mayoritarias y dominantes (cristianismo y mazdeísmo), otras minoritarias (budismo, judaísmo y maniqueísmo)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> El califato abasí corresponde al período de mayor desarrollo de la producción filosófica en el Islam. Con su duración entre los años 750-1258 d. C./131-655 H., los dos primeros siglos fueron marcados por una intensa riqueza intelectual. Esto se debió a que, durante este período, Siria, Egipto y Persia pasaron a formar parte del imperio musulmán, de manera que, especialmente con el último, vinieron los estudios filosóficos y científicos desde los griegos. Como afirma Ramón Guerrero, la dinastía abasí fue un régimen que “*contrariamente a los gobernantes omeyas anteriores, aceptó, favoreció y fomentó oficialmente esta tarea. Posiblemente interviniera en la nueva actitud hacia el saber antiguo el hecho de que esta dinastía era de origen persa y el que estuviera vinculada de alguna manera al movimiento étnico-social, político, religioso y cultural de la Šuʿubīyya, que tuvo lugar en el imperio musulmán en la segunda mitad del siglo VIII y comienzo del siguiente*” (Ramón Guerrero, Rafael. 1992a, *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindī y Al-Fārābī*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pág. 79). Más informaciones sobre este tema pueden encontrarse en: Leaman, Oliver. 1958, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, New York: Cambridge University Press; Jomier, Jacques. 1992, *Islamismo: história e doutrina*, trad. Luiz João Baraúna, Petrópolis: Vozes; Libera, Alain de. 1993, *La philosophie médiévale*, Paris: PUF; Elias, Jamal J. 2002, *El Islam*, trad. Javier Delgado Delgado, Madrid: Akal.

<sup>4</sup> Cruz Hernández, Miguel. 1996, *Historia del pensamiento en el mundo islámico: desde las orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, vol. I. Madrid: Alianza, pág. 159.

La expansión dio lugar, con el tiempo, a una serie de problemas políticos y económicos por razón de la integración de los diferentes grupos étnicos en el mundo islámico, de las diversas religiones que empezaron a convivir, así como por la definición de una cierta jerarquía social. Esto, sin duda, corresponde a un problema en el interior del Islam, pues, en principio, hay una distinción de funciones entre los que forman parte de la *umma*, no una distinción jerárquica. Allāh y sus leyes constituyen las bases del gobierno de la comunidad de modo que nadie puede proceder de manera distinta de sus determinaciones. El líder de la comunidad solo tiene como deber el mantenimiento de las doctrinas. No es, por lo tanto, al líder al que los ciudadanos deben obedecer, sino a Dios. Todo esto, por lo tanto, solo es posible si los que forman parte de esta comunidad aceptan la misma religión, es decir:

La organización interna de la *umma* se basó en la profesión de una religión común. Se asume la paz perpetua entre sus miembros, la elevación general de la enemistad de sangre y la unión de las tribus en una gran familia. Su organización fue asegurada y definida por una aceptación común de, y una sumisión común a la *sharī'a* en primer sitio<sup>5</sup>.

Tampoco esa sumisión a la *sharī'a* estaba a salvo de problemas, pues era puesta, muchas veces, como el punto central de las controversias sobre la esencia de la religión. Tales controversias tenían sus fundamentos en las distintas interpretaciones del Corán y de sus leyes, de los modos de legitimación del gobierno y del comportamiento religioso del musulmán, así como de las principales características del Islam y los atributos de Dios. Sobre estos últimos se presentan las más complejas controversias teológicas del Islam. Entre estas, se incluyen los debates acerca de la palabra de Dios y el aspecto increado del Corán, la naturaleza de Dios y la voluntad divina, así como la posibilidad o no de una interpretación del Corán. Estos problemas

---

<sup>5</sup> Lambton, Ann K. S. 1985, *State and Government in the Medieval Islam –An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford: University Press, pág. 14. "The internal organization of the *umma* was based on the profession of a common religion. Perpetual peace among its members, the general lifting of the blood feud and the union of the tribes in one great family was assumed. Its organization was secured and defined by a common acceptance of, and a common submission to, first the *sharī'a*".



internos dieron origen a grupos que estaban en constantes enfrentamientos teológicos.

Entre los grupos que reflexionaban sobre la doctrina religiosa del Islam, destacan el *Kalam* y la *Zandaqa* que, ora afirmando, ora fundamentando o incluso negando, tenían el Corán como el punto común de las discusiones desarrolladas. La *Zandaqa*, que tuvo su origen en el siglo VIII d. C./II H, se configuró como una amenaza para la integridad de la doctrina islámica, manteniendo una fuerte crítica a la religión, a la revelación, a la profecía y a la representación coránica de la divinidad. Se presentaban, de este modo, como racionalistas radicales, una vez que atribuían un valor supremo a la razón, como la única forma de alcanzar la verdad. Los *zanādiqa* negaban, según Ramón Guerrero, “*toda concepción religiosa, revelada o mística por ser fruto del irracionalismo*”<sup>6</sup>.

Por las características propias de la *Zandaqa*, el *Kalam* (discurso o dialéctica) surgió con el propósito de combatir las ideas de los *zanādiqa*, teniendo que “*recurrir a la razón griega, con el fin de defender la fe con las mismas armas con que era atacada, esto es, por medio de la razón*”<sup>7</sup>. Desarrollando sus ideas a partir del siglo VIII d. C./II H, el *Kalam* fue, primeramente, fundamentado por los materiales existentes en el interior de la propia cultura árabe<sup>8</sup>. En este sentido es, como afirma Libera, una forma de “teología islámica”, porque habría cogido “*toda su vitalidad de las disensiones entre las escuelas, de los desacuerdos entre las sectas y de las discusiones con, o bien, contra los partidarios de otras religiones existentes en las tierras del Islam —en particular, los cristianos nestorianos y jacobitas—*”<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 29.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pág. 28.

<sup>8</sup> Por esto, en el *Kalam* se debatía sobre la legitimidad del liderazgo de la comunidad y de la responsabilidad humana, además de la forma en la que los individuos serían punidos por sus pecados —temas que eran trabajados de manera muy enfática—. En consecuencia, una de las características de los *mutakallimun* (o sea, de los partidarios del *Kalam*) era el uso de la reflexión filosófica para pensar (o repensar) los dogmas del islamismo, haciendo un análisis de los datos de la revelación y de la tradición. De esta manera, dividido en diferentes escuelas, se destaca, como la más influyente, la de los *Mutazila*.

<sup>9</sup> Libera, *op. cit.*, 1993, pág. 93: “*a tiré toute sa vitalité des dissensions entre les écoles, des désaccords entre les sectes et des discussions menées avec ou plutôt contre les tenants des*

Entre los que se dedicaban a las reflexiones específicas del *Kalam*, se encuentra los *Mutazila* (aislados) que, fundados por Wasil ben Ata (700-749 d. C./80-130 H) en Basra, fueron considerados como la verdadera escuela teológica en el interior del mundo islámico. A pesar de que no hubieran construido un movimiento homogéneo, ya que se puede encontrar entre ellos distintas tendencias, los *mutazila* sirvieron como una importante ayuda para los creyentes. Por realizar una reforma en el *Kalam* fueron, pues, identificados como los libres pensadores del Islam. Con la pretensión de elaborar una lectura del Corán basada en la razón, ellos argumentaban que, por medio de esta, sería posible hacer la distinción entre la verdadera revelación y la fantasía<sup>10</sup>. Por defender la unidad divina, rechazaban cualquier atributo que pudiera estar vinculado a Dios. De igual forma, afirmaban que Dios solo tenía el conocimiento de los acontecimientos después de que estos ocurrieran, lo que se enfrentaba con la legitimidad del califato Omeya.

Teniendo como su principal característica la reflexión racional, los *mutazilíes* fomentaban una lectura más profunda del Corán, así como se dedicaban al conocimiento de los significados de la revelación. Dermenghem los identifica del siguiente modo:

(...) partidarios del libre arbitrio, piensan que existe un bien y un mal absoluto y que Dios es, necesariamente, bueno y justo, no un déspota arbitrario. Para evitar el antropomorfismo y lo que ellos juzgaron un politeísmo disfrazado, rechazaron los Atributos. Declararon que solo la Esencia divina y el Corán, su palabra creada, eran eternos, mientras los sunitas, en su gran mayoría, creían en los Atributos co-eternos y el Corán, increado (lo que coincide, tal vez, con lo que los cristianos comprenden por Verbo)<sup>11</sup>.

---

*autres religions représentées en terre d'Islam – particulièrement les chrétiens nestoriens et jacobites*".

<sup>10</sup> No descartaban, de manera alguna, la autoridad de la Escritura y buscaban, de modo contrario, enfatizar una característica más racionalista de Dios. Por esto, la lógica y la filosofía griega se presentaban como aliadas fundamentales, ofreciendo la fuerza y sofisticación para el pensamiento que pretendían defender. De esta manera, los *mutazilíes* eran comprendidos como los "teólogos racionalistas del Islam". Sobre este tema, cf. Elias, *op. cit.*, 2002; Libera, *op. cit.*, 1993.

<sup>11</sup> Dermenghem, Émile. 1955, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris: Éditions du Seuil, pág. 60: « (...) partisans du libre arbitre pensent qu'il existe un bien et un mal absolu et que Dieu est nécessairement bon et juste, non un despote arbitraire. Pour éviter l'anthropomorphisme et ce qu'ils jugeaient un polythéisme déguisé, ils rejetaient les Attributs. Ils déclaraient l'Essence divine seule éternelle et le Coran, sa parole créée, alors que les sunnites dans leur

A medida que perdieron terreno y consistencia, los *mutazilíes* se convirtieron en víctimas de persecuciones y discriminaciones. Aunque vivieron en el período de consolidación del pensamiento islámico, fueron acusados de herejía y perseguidos. Por tales motivos, terminaron siendo sustituidos por los *ashariya*<sup>12</sup>.

Además de los elementos internos que contribuyeron al surgimiento y desarrollo de la *falsafa*, cabe destacar la relación entre los árabes y los pueblos vecinos, como el Imperio bizantino y el Imperio persa. Sobre este último, se puede verificar que ya había allí una influencia de la filosofía helenística y un diálogo con las ideas presentes en la India<sup>13</sup>. En estos encuentros, es posible observar que el conocimiento del pensamiento griego llegó sin un previo intermedio de los centros de estudios helenísticos del Oriente próximo, se desarrolló como fruto de lecturas propias, de modo que, como bien concluye Haq, “*todo esto dio lugar a un complejo intelectual altamente intrincado de lo que puede ser llamado el ethos perso-hindú pre-islámico, y es este complejo el*

---

*grande majorité croient les Attributs co-éternels et le Coran incréé (ce qui revient peut-être à ce que les chrétiens entendent par le Verbe) ».*

<sup>12</sup> Los *ashariya* son conocidos de este modo en razón de su fundador, Ali ben Ismail al-Ashari (874-936 d. C./259-591 H), que tras permanecer, durante algún tiempo, con los *mutazilíes*, declaró en público que había profesado doctrinas heréticas. Aunque nunca hubiera escrito un texto refutando el pensamiento *mutazila*, al-Ashari escribió una de las principales obras de la teología musulmana: *El libro de la irradiación (Kitāb al-luma’)*. En cuanto al pensamiento doctrinario, los *ashariya* se distinguían en mucho/en gran medida de los *mutazilíes*, principalmente en cuanto a la forma de cómo comprendían la razón y el intelecto del hombre. Se verifica, con Elias, que las “*diferencias entre la Mu’tazila y la Ash’ariya dependían de su divergente concepción del poder de la razón humana. La Ash’ariya admite que los hombres tienen un cierto grado de libre albedrío y capacidad de razonamiento, pero entiende que estas capacidades son extremadamente limitadas al compararlas con la omnisciencia y omnipotencia de Dios. La Mu’tazila, por su parte, confiaba mucho en los poderes del intelecto humano rehusaba aceptar que ciertas cosas estuvieran fuera del alcance del entendimiento de los hombres. Ambas posturas se basan en la tradición filosófica islámica, de la que la teología islámica tomó muchas de sus ideas*” (Elias, *op. cit.*, 2002, pág. 50).

<sup>13</sup> Los estudiosos del surgimiento de la filosofía en el mundo árabe están de acuerdo en que las ideas presentes en el *kalam* recibieron fuertes influencias del pensamiento indio. Algunos de ellos se arriesgan a afirmar que la doctrina atomista del *kalam* es íntegramente india, mientras que otros reducen la influencia a apenas algunos aspectos del atomismo. En gran parte, se trata de la influencia sobre la teoría de la divisibilidad del tiempo que, como argumenta Haq, “*given that a developed theory of time atomism was not to be found in the Greek tradition, argued Macdonald, the mutakallimūn must have borrowed their doctrine from the Buddhists. Indeed, a learned support for this conclusion came in 1936 from Pines*” (Haq, Syed Nomanul. 1993, “The Indian and Persian Background”, en Nasr, Seyyed Hossein; Leaman, Oliver (org.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, pág. 54)

que, posteriormente, fue heredado por el Islam”<sup>14</sup>. Con el dominio islámico, que se dio alrededor del año 713d.C/93H, toda la herencia del conocimiento que poseían los persas se convierte en una contribución para la formación de los fundamentos intelectuales del Islam<sup>15</sup>. Demostraciones de este contacto son las polémicas del dualismo maniqueo de los persas en confrontación con las doctrinas cosmológicas y teológicas del *kalam*, aparte de la preocupación de los *mutakallimun* con el problema de la causalidad.

Por lo tanto, las ideas provenientes de esos pueblos fueron, a menudo, transformadas y adaptadas al nuevo contexto en que se insertó. El vínculo que se formó, *“por un lado, transforma las viejas tradiciones tribales, por otra parte, contribuye extraordinariamente al desarrollo de la vida espiritual y material, prestando a la sociedad que desarrolló las características que la distinguen, profundamente, de los cuadros sociales de los primeros tiempos que siguieron a la muerte del profeta”*<sup>16</sup>. Los contactos con otras culturas se realizaron de tal manera que es posible decir que no hubo precedentes.

Una vez imbuido de toda esa tradición basada en la fe islámica, al-Fārābī elabora un análisis de la religión de manera bien propia, añadiéndole

---

<sup>14</sup> Haq, *op. cit.*, 1993, pág. 52. *“All this gave rise to a highly intricate intellectual complex of what may be called the pre-Islamic Perso-Indian ethos, and it is this complex which was subsequently inherited by Islam”*.

<sup>15</sup> En el campo de la formación del pensamiento árabe, hay una referencia, presente en la obra titulada *El testamento griego* cuya autoría es, supuestamente, de Ahmad ibn Yusuf ibn Ibrahim (331 H), sobre el papel de los persas en la teoría política. Como se puede leer en Badawi, *“L’auteur y répond à quelqu’un qui, en exaltant le mérite des Persans en matière de politique, reproche aux Grecs leur négligence dans ce domaine; au lieu de recourir à des arguments théoriques, il lui présente trois documents grecs (« testaments » comme il dit) sur la politique, et l’engage à faire la comparaison avec ce que les autres (les Persans) ont écrit sur le même sujet; alors il verra clairement que les Grecs sont supérieurs aux autres”* (Badawi, Abdurrahman. 1968, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris: VRIN, 1968, pág. 13). Sucedió que los filósofos que huyeron de Grecia en el período en que el emperador Justiniano cerró la escuela de Atenas, en 529, fueron a vivir a Persia, de modo que la *“tradición filosófica se conservó en la corte sasánida y, quizá por ello, el pensamiento iraní ofreció elementos de sabiduría humana, fundada en la razón, a los que añadieron los principios básicos del zoroastrismo y el maniqueísmo, que provocaron rechazo intelectual en la sociedad islámica, pero que aportaron ideas gnósticas de amplia repercusión en el mundo del Islam”* (Ramón Guerrero, Rafael. 2004a, *Filosofía árabe y judía*, Madrid: Síntesis, pág. 39).

<sup>16</sup> Giordani, Mário Curtis. 1992, *História do mundo árabe medieval*, 3.<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, pág. 166: *“de um lado, transforma as velhas tradições tribais, de outro lado, contribui extraordinariamente para o desenvolvimento da vida espiritual e material, emprestando à sociedade que desenvolveu características que a distingue profundamente dos quadros sociais dos primeiros tempos que sucederam a morte do profeta”*.

una crítica política. Se trata, en el primer plano, de considerar la religión como un elemento fundamental para la cohesión de un pueblo y, por esto mismo, necesaria para la constitución de un organismo político. Esta consideración del sentido político de la religión, sumada al estudio del pensamiento griego, de matriz platónico-aristotélica y neoplatónica, resulta en la elaboración de un sistema filosófico que, a partir de una ética *eudemonista*, encuentra en la epistemología el primer paso de su realización.

El examen de cómo se da la adquisición del conocimiento por el hombre es uno de los puntos más intrigantes del pensamiento farabiano, pues, con la notoria contribución de la filosofía aristotélica y neoplatónica, el filósofo elabora una argumentación con el objetivo de demostrar cómo es indispensable el reconocimiento y desarrollo de las facultades del alma por el hombre. Esto ocurre porque el modo como el hombre se relaciona con el inteligible, cuyo conocimiento es fundamental para la conquista de la felicidad, está directamente vinculado con el perfeccionamiento de sus facultades. A partir de entonces, al-Fārābī refleja la función del lenguaje como condición de identificación de los inteligibles por los hombres y transmisión de estos a los demás. Sin embargo, esto no puede ser entendido sin tener en cuenta su reflexión acerca de la política.

El estudio acerca del lenguaje y su función de transmisión de los inteligibles es fundamental porque solamente mediante el perfeccionamiento del hombre, que se da por medio de su desarrollo epistemológico, la obtención de la felicidad es posible. Sin embargo, hay que considerar que la aprehensión de los inteligibles —es decir, el conocimiento de la verdad de los seres—, ocurre, en cada individuo, de manera distinta. Así, teniendo esta distinción en cuenta, el filósofo árabe demuestra que el uso y la configuración del lenguaje se producen de modo particular, conforme cada grupo de individuos. Por lo tanto, a lo largo del presente trabajo se argumenta que es mediante la percepción de los modos particulares de obtener el conocimiento de los inteligibles como la teoría del lenguaje, en al-Fārābī, se presenta por completo.

Con la lectura del pensamiento clásico, el Segundo Maestro define un ideal político en su pensamiento filosófico. Para ello, otorga un nuevo significado al concepto de religión, reforzando el papel que esta posee para el establecimiento de los lazos entre los que hacen parte de una comunidad —lo que persiste en los días actuales—. Sin atribuir un sentido místico al lenguaje religioso, el filósofo árabe innovó el proyecto filosófico desarrollado en el mundo islámico con una forma singular de considerar la relación entre filosofía, política y religión. De esta forma, la investigación de la articulación entre lenguaje y política en la filosofía farabiana viene a posibilitar tanto una mejor comprensión del autor, en su dimensión, como de su contexto, destacando el papel del lenguaje en la teorización de la práctica política y formación del ordenamiento político.

Considerando, antes de todo, el hombre según su naturaleza racional y social, el análisis conceptual de la presente investigación incide, en un primer momento, en el examen de la obtención de los inteligibles por el hombre a partir del desarrollo del proceso epistemológico del hombre, y prosigue hasta el estudio de este como individuo y miembro de una sociedad. En las distintas vías que se presentan como posibles para la adquisición de los inteligibles, surgen los diferentes tipos de lenguaje, sus particularidades y variaciones, lo que resulta en el estudio de los métodos argumentativos que, igualmente, hacen parte de la reflexión hecha por el filósofo. Añadido a esto, se atiende al papel del gobernante de la ciudad idealmente formulada por al-Fārābī y, en esta, la demarcación de una distinción entre lenguaje filosófico y lenguaje religioso.

De acuerdo con la distinción entre lenguaje filosófico y religioso, se configuran las características fundamentales para aquel que posee el gobierno de la ciudad: el gobernante-profeta-filósofo. Es en donde se encuentra el nivel más elevado de perfeccionamiento epistemológico así como el mayor compromiso político, de modo que se sirve de los métodos argumentativos como importantes instrumentos para la obtención de sus objetivos. Esto es así porque el hombre, de acuerdo con al-Fārābī, sólo alcanza sus fines en el interior de una sociedad: es decir, al igual que

Aristóteles, afirma que el hombre es un ser social por naturaleza. Es en el ámbito social donde se encuentra la formación, el establecimiento y definición de las diferentes formas de lenguaje. Debido a esto, el Segundo Maestro llama la atención para su uso como medio de reconocimiento de los inteligibles y garantía de mantenimiento de las leyes de la ciudad (necesarias para el buen funcionamiento de un orden político). Es a partir de la comprensión del hombre como ser social como se hace posible madurar los diferentes conceptos discutidos por el filósofo árabe, hasta verificar cómo estos se relacionan en las diferentes obras que abordan este tema.

En lo que concierne a las obras utilizadas en la presente investigación, debido el hecho de ser un trabajo filosófico basado en recursos bibliográficos, los materiales se dividen en dos tipos conforme a la naturaleza de las fuentes: fuentes primarias, identificadas con las traducciones de las obras del autor; y fuentes secundarias correspondientes a los materiales presentados por la tradición de estudios sobre las obras farabianas. Entre las fuentes primarias se destacan aquellas que tienen mayor consonancia con el tema abordado en el proyecto. Se destacan, por lo tanto, las siguientes obras: *El camino de la felicidad* (Kitāb al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa’āda); *El libro de las letras* (Kitāb al-hurūf); *La ciudad ideal* (Mabādi’ ara ahl al-madīna al-fādila); *Libro de la política* (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya); *El libro de la retórica* (Kitāb al-Jatāba); *Libro de la religión* (Kitāb al-milla); *La adquisición de la felicidad* (Tahsīl al-as’āda) y el *Catálogo de las ciencias* (Ihsā’ al-‘ulūm). En cuanto a las fuentes secundarias, se destacan los estudios realizados por expertos tales como Ramón Guerrero, Majid Fakhry, Philippe Vallat, Mushin Mahdi, Joshua Parens, Deborah Black o Thérèse-Anne Druart, entre otros<sup>17</sup>.

En lo que respecta a la concepción filosófica del procedimiento de investigación, el estudio parte del análisis del plan seguido por al-Fārābī, plan que está estrechamente relacionado con la obtención de la felicidad por el

---

<sup>17</sup> En lo que se refiere al formato en que se organiza el presente trabajo, este sigue las reglas presentes en la guía de *Citas bibliográficas en prácticas y trabajos* establecida por las profesoras Eva Anduiza y Mónica Méndez Lago de la Universidad de Murcia (cf. Anduiza, Eva; Méndez Lago, Mónica, *Citas bibliográficas en prácticas y trabajos*, Banco de datos disponible en Internet: <http://www.um.es/cpaum/files/recursos/1-F4cc9345d11288254557-rec-1-1.pdf> . Acceso en 01 de en. de 2014).

hombre. Por esta razón, tras el examen de su contexto histórico, se considera, en el presente trabajo, la influencia de la filosofía clásica, principalmente de Platón, Aristóteles y del neoplatonismo. Ante esto, se observa el constante intento de conciliar los dos grandes maestros griegos, algo que demuestra un rasgo del propósito político que se constata a lo largo de su sistema filosófico. Teniendo en consideración la ética aristotélica, la epistemología platónica, así como una cosmología que en mucho se asemeja a las de características neoplatónicas, en la filosofía farabiana se encuentra un constante intento de identificar el fin del hombre, el entendimiento del orden de los seres y la actividad política.

El desarrollo epistemológico, que tiene como consecuencia la conquista de la perfección por el hombre, tiene como propósito la necesidad de transmisión del conocimiento adquirido para los demás. Por esta razón, en la continuación de la investigación, se realiza un análisis del origen del lenguaje de acuerdo con al-Fārābī, así como la distinción entre aquella que es específica de un pueblo y la que puede ser verificada en su universalidad. Desde aquí surge la necesidad de verificación de los métodos argumentativos que son, a su vez, formas de verificación y difusión de conocimiento. Para comprender mejor cómo se realiza esto, se presenta, a continuación, el modo como el filósofo árabe categoriza las diferentes estructuras políticas que, asimismo, se distinguen de acuerdo con el deseo logrado por el gobernante y su pueblo. Una vez examinadas las diferentes posibilidades de configuración de organismos políticos, es delineado lo que es comprendido por al-Fārābī como el más perfecto entre ellos: la ciudad virtuosa.

En el proceso de establecimiento de una estructura política perfecta, en la que el lenguaje es un fundamental instrumento, al-Fārābī hace una clara articulación entre metafísica y política para, entonces, evidenciar el papel de las leyes y la mejor forma de que estas sean transmitidas<sup>18</sup>. Tiene en cuenta, por esta razón, no solamente la necesidad del cumplimiento de las determinaciones, sino también las limitaciones que algunos tienen en su

---

<sup>18</sup> Cf. Arnaldez, R. 1951, « Metaphysique et politique dans la pensée d'al-Fārābī », en *Anales de la Faculté des Lettres*, v. 1, Université Ibrahim Pacha, págs. 143-157.



entendimiento. De esta forma, se justifican las diferentes formas de transmitir los principios de la ciudad. Es exactamente en el estudio del papel del lenguaje en la ciudad virtuosa donde se verifica el punto en el que confluyen las categorías filosóficas farabianas que fueron trabajadas en esta investigación. Hay que tener en cuenta, todavía, que las categorías dispuestas a lo largo del pensamiento filosófico de al-Fārābī —tales como felicidad, conocimiento, lenguaje e, incluso, los elementos de su cosmología— son aquí analizadas bajo la percepción de la naturaleza social y racional del hombre.

Se resalta, entonces, que en el estudio del pensamiento farabiano el investigador se encuentra ante un dilema en cuanto al método expositivo que va a ser utilizado. Esto resulta del hecho de que, por tratarse de un filósofo sistemático, cualquier parte de su sistema está vinculada, necesariamente, a todas las demás. De esa forma, por la necesidad propia de delimitación de un trabajo, sea por el tiempo disponible para ejecutarlo sea por el volumen de materiales que se tiene a la disposición, algunas categorías son desarrolladas más y otras en menor medida. Aunque el investigador tenga conciencia de que la investigación no es una actividad que se encierra en el curso del periodo de construcción de su tesis doctoral, sino que es un proceso de toda la vida, la buena consideración de las categorías es preocupación constante a lo largo de la elaboración del texto.

Ante lo expuesto, son evidenciados los siguientes cuestionamientos en el curso del intento de articular lenguaje y política en la filosofía de al-Fārābī. Estos son: ¿cómo se desarrolla el proceso de conocimiento por el hombre? ¿Cuáles son los grados y niveles en que tal conocimiento se presenta? ¿Qué configura el lenguaje y cómo este puede identificar la comunidad en la que se inserta? En un período en que el lenguaje religioso se presenta de modo tan vívido en el interior de una comunidad, ¿cuál es el papel de la religión en un organismo político? Y, en consecuencia, ¿cómo puede ser comprendida la articulación entre política y lenguaje en el interior de una sociedad, considerando los diferentes niveles de conocimiento existente entre los hombres?

Se resalta, asimismo, que esta se trata de una pesquisa importante con el propósito de contribuir a las investigaciones y comprensión de este filósofo cuyo conocimiento es escaso en Brasil —país donde la presente investigación tuvo su inicio—. En Brasil, hace solamente pocas décadas que hubo un impulso considerable hacia los estudios sobre los filósofos árabes —*falāsifa*—, debido al creciente interés por investigadores del campo de la filosofía y literatura<sup>19</sup>. Tal interés se justifica por el hecho de que la actual configuración de la sociedad brasileña está, en el ámbito de la vida política, en constante debate sobre los posicionamientos de las diferentes religiones y cultos que cohabitan en su seno. Además de las religiones cristianas y afrobrasileñas, se destaca, igualmente, el crecimiento del islamismo, lo que motiva un buen entendimiento de las problemáticas del mismo.

Más allá de la comprensión concerniente a la religión, se resalta que el presente estudio versa sobre el vínculo entre lenguaje y política. Tal vínculo, aunque sea considerado a partir de las reflexiones desarrolladas por un filósofo situado en el contexto del Islam, no consiste en un análisis que se limita al ámbito de la religión profesada por los musulmanes. Es, en realidad, un examen que se centra en la consideración del uso de los discursos en el propósito de formación y mantenimiento de un orden social. Se trata del estudio de un filósofo que, heredero de la filosofía griega, percibió la necesidad de una reflexión sobre las vías de cohesión popular. Se comprende, igualmente, que en la medida en que se profundiza en el conocimiento del pensamiento producido en un contexto histórico-religioso de la cultura árabe, se desarrolla, también, un mejor entendimiento de los diálogos presentes en la contemporaneidad acerca del mundo árabe.

Por lo tanto, analizar el proceso de formación de una comunidad teniendo como bases los elementos que hacen parte de su estructura, así como buscar fomentar la formación de una estructura política perfecta son los

---

<sup>19</sup> El interés de realizar una investigación en la filosofía farabiana ha tenido su origen en el Grupo de Estudios en Filosofía Medieval de la Universidade Estadual do Ceará (GEFIM-UECE), bajo la coordinación del prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen. En este Grupo, estudiábamos el origen e influencia de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles en la filosofía entre otros temas referentes al pensamiento medieval occidental y árabe.

objetivos de al-Fārābī. Ante eso, el principal objetivo logrado en esta investigación es, fundamentalmente, analizar cómo el filósofo árabe propone la realización de sus objetivos considerando, sobre todo, el papel del lenguaje de acuerdo con su pensamiento filosófico-político. Con esto se espera contribuir a las investigaciones al respecto del pensamiento de al-Fārābī, en especial, en el tocante a las cuestiones relativas a la problemática del político.

## CAPÍTULO I - LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA GRIEGA EN EL MUNDO ÁRABE

“Yo soy mi lengua”. Ni más ni menos. Y digo que en esta lengua se percibe la vecindad de los romanos, los persas y tantos otros pueblos. Sólo me reconozco en mi lengua (...) estoy convencido de que el mestizaje me enriquece y enriquece mi cultura. Es el Otro el que me exige sin cesar que sea un árabe, por supuesto, según su propia definición de arabadad.

Darwish, *Cánticos en medio del desierto*

En el intento de encontrar medios para asegurar la estabilidad en la configuración de interculturalidad socio-religiosa y política presente en el contexto del Islam, los filósofos árabes se sirvieron de los autores clásicos de la filosofía griega como principal fuente de reflexión. La filosofía, entonces, adquirió una dimensión práctica, de modo que sobre esta dimensión se desarrollaron las características fundamentales del pensamiento filosófico árabe. Así, pensar la filosofía árabe, hablar acerca de uno de sus principales representantes o, incluso, presentar la reflexión filosófica que se desarrolló en las tierras del Islam es, sobre todo, una búsqueda por un conocimiento envuelto en características muy particulares. Esto es así, entre otros motivos, porque, aparte del nombre dado al Occidente, entre los años 454 y 1492 no se encuentra en Oriente la idea de una "Edad Media".

Pero, ¿qué significa Edad Media? ¿Qué es la Filosofía Medieval? (...) aquellos, a los que llamamos medievales, jamás se consideraron medievales; ¿cómo, entonces, los llamamos medievales? (...) Aceptando, simplemente, la expresión, es necesario establecer una periodización de la Historia y —lo que nos interesa— de la Filosofía y, así, se divide esta en antigua, medieval, moderna y contemporánea. Pero, ¿cómo delimitar cada una de ellas? ¿Cómo indicar, en este caso, los *termini a quo* y *ad quem*, es decir, cuando comienza y cuando termina la Filosofía Medieval? (...) todavía menos consistente es la

definición que tiene las expresiones “Filosofía medieval” y “Filosofía cristiana” como se fueran sinónimos, lo que excluiría el pensamiento árabe y judío (...). Hay, sin embargo, otro problema que considerar. Cuando hablamos de Filosofía Medieval y de la Edad Media, estamos, en realidad, absolutizando el modo cristiano-occidental de leer la Historia, de delimitar la Filosofía. Erigimos nuestro tiempo en “tiempo universal” y, con eso, perdemos algo importante: la noción de pluralidad de tiempos. (...) hay tiempos diversos, compenetrándose, siguiendo en paralelo, pero, también, haciendo que los que viven interpreten la historia, la cultura, el mundo, de modo distinto. La llegada del año 2000, para citar sólo un caso, será causa de grandes festividades en el Occidente. Pero, ¿qué significa la víspera del tercer milenio para los judíos que están celebrando el año 5760 de su calendario? ¿O para los musulmanes, que celebran el año 1420 de la Hégira?<sup>20</sup>.

Decir que Occidente y Oriente no pueden ser incluidos en la misma división histórica, observar la posibilidad de existencia de dos tiempos en el interior de un mismo período cronológico, es percibir que no solamente los calendarios marcan días, meses o años distintos, sino que es tener en cuenta las palabras de Libera cuando afirma: *“Dos contemporáneos no habitan, necesariamente, el mismo tiempo”*<sup>21</sup>. Así, ante la mezcla cultural con que el mundo árabe tuvo contacto debido la expansión del imperio, se puede mencionar, como uno de los más importantes logros, el gran número de bibliotecas traídas al interior del mismo a través de sus conquistas. Eso deja en

---

<sup>20</sup> De Boni, Luis Alberto. 2000, “Estudar Filosofia Medieval” en *Revista Dissertatio*, n. 1, pág. 41. “Mas, o que é mesmo Idade Média? O que é Filosofia Medieval? (...) Aqueles, a quem chamamos de medievais, jamais se consideraram medievais; como é, pois, que nós os chamamos de medievais? (...) Aceitando-se simplesmente a expressão, torna-se necessário introduzir uma periodização na História e – o que nos interessa – na Filosofia, e então divide-se esta em antiga, medieval, moderna e contemporânea. Mas como delimitar cada uma delas? Como indicar, no caso, os *termini ae quo e ad quem*, isto é, quando começa e quando termina a Filosofia Medieval? (...) Menos consistente ainda é a definição que toma as expressões “Filosofia Medieval” e “Filosofia Cristã” como sinônimos, o que excluiria o pensamento árabe e judeu (...). Há, porém, um outro problema a ser considerado. Quando falamos em Filosofia Medieval e em Idade Média, estamos, na realidade, absolutizando o modo ocidental-cristão de ler a História, de delimitar a Filosofia. Erigimos nosso tempo em “tempo universal” e com isso perdemos algo de importante: a noção de pluralidade dos tempos. (...) há tempos diversos, interpenetrando-se, correndo paralelos, mas também fazendo com que aqueles que os vivem interpretem a história, a cultura, o mundo, de modo diferente. A chegada do ano 2.000, para citar apenas um caso, será motivo de grandes festividades no Ocidente. Mas que significa a véspera do terceiro milênio para os judeus, que estão comemorando o ano 5.760 de seu calendário? Ou para os muçulmanos, que celebram o ano 1.420 da Hégira?”.

<sup>21</sup> Libera, op. cit., 1993, pág. xiv: “*Deux contemporains n'habitent pas nécessairement le même temps*”.

evidencia que las invasiones realizadas por los musulmanes no producían una ruptura con la producción intelectual que había en las otras culturas, sino que el conocimiento exterior fue añadido a un imperio en expansión.

### **1.1 Un Imperio en expansión o acerca de la llegada de la tradición filosófica en el contexto del Islam**

La admiración de los árabes hacia otros pueblos debido a la diversidad y riqueza encontrada se tradujo en un gran incentivo para la búsqueda del conocimiento, algo que ya estaba presente desde la época de Mohammad. Como resultado, muchos califas intentaban obtener textos griegos desde Bizancio<sup>22</sup>. Todo este interés por el conocimiento no fue, no obstante, fruto de una exclusiva actividad intelectual. Ocurrió que, con el propósito de elaborar un sistema donde los árabes y no árabes pudieran tener iguales derechos, a fin de hacer frente a las crisis culturales, políticas y religiosas, el saber griego surgió, como esclarece Ramón Guerrero, como algo que “*ofrecía una nueva visión del mundo, capaz de orientar a los hombres en su vida individual, social y política*”<sup>23</sup>. Con la pluralidad cultural que convivía en un mismo espacio religioso, era posible observar, igualmente, distintas interpretaciones de la ley del Corán, lo que generaba, además de dudas con respecto al gobierno, conflictos político-religiosos.

---

<sup>22</sup> Goulet informa uno de los modos por los cuales los árabes seleccionaban los textos adquiridos con el siguiente relato : « *Pour l'attitude des conquérants arabes, on connaît la légende rapportée par Ibn al-Qiftī à propos de la bibliothèque d'Alexandrie : consulté par 'Amr ibn al-'As, le général arabe qui avait conquis l'Égypte (en 642), 'Umar ibn al-Hattab, chef des croyants, aurait répondu : « Pour les livres dont tu nous as parlé, s'il s'y trouve quelque chose qui soit conforme au Livre de Dieu (le Coran), le Livre de Dieu nous permet de nous en passer : s'il s'y trouve quelque chose qui lui soit contraire, ils sont sans utilité ; procède donc à leur destruction* » (Goulet, Richard. 2007, « La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs » en D'Ancona, Cristina (org.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden: Brill, pág. 32). El autor, igualmente, destaca otros sitios donde informaciones equivalentes pueden ser encontradas, como, por ejemplo, en el relato de Abū l-Farag ibn al-'Ibrī (Barhebraeus) y otros relatos evidenciados por A. J. Buttes.

<sup>23</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 49.

Entre los pensadores musulmanes, ante esa configuración, se comprendía que solamente un saber complejo, como el de la filosofía griega, podría mostrar, con el recurso de la razón, el verdadero contenido del Corán. La filosofía era vista, así, como la posibilidad para el hombre, independiente de la revelación, de adquirir el conocimiento de la verdad y darle la seguridad de que, por sí mismo, puede obtener el camino hasta la felicidad<sup>24</sup>. En palabras de Ramón Guerrero:

La filosofía griega fue juzgada entonces como una sabiduría apta para proporcionar al hombre una regla de vida que le condujera hacia la felicidad. Y todos los que aceptaron esta peculiar forma de sabiduría mostraron especial interés por definir las condiciones éticas y políticas para acceder a la felicidad<sup>25</sup>.

Por esto es fundamental el entendimiento del contexto del Imperio islámico para la mejor comprensión del carácter práctico de la filosofía árabe. Sus características y surgimiento están vinculados a la necesidad de una reflexión acerca de los valores éticos y políticos. Para el advenimiento de las ciencias en el Islam, algunas culturas, como se ha visto, tuvieron un papel fundamental como mediadoras entre la antigua tradición griega y la reciente configuración del mundo árabe. Una entre ellas, quizá la más notable, fue la cultura siríaca. Pero, para entender el papel de la cultura siríaca en la filosofía árabe es necesario tener en cuenta algunos factores presentes en el contexto histórico de esta cultura<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Sin embargo, algunos estudios llevan a creer que el contacto de los árabes con la cultura griega ocurrió antes mismo del siglo VII, cuando empezaron las traducciones. Aunque no haya muchas referencias historiográficas sobre el tema, existen varias evidencias, por ejemplo: 1) la existencia de un género de literatura común tanto entre los griegos como en los pueblos semitas; 2) el visible interés de los árabes por los conocimientos prácticos, como, entre otros, los de la matemática, medicina y astronomía; 3) el contacto de los musulmanes con los teólogos cristianos que conocían la filosofía griega y vivían en la ciudad de Damasco cuando esta fue establecida la sede del califato omeya; y 4) las versiones de las obras filosóficas griegas realizadas por las comunidades religiosas sirias. Sobre este tema, *cf.* Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, págs. 11-24.

<sup>25</sup> Ramón Guerrero, Rafael. 1985, *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid: Ediciones Pedagógicas, pág. 53.

<sup>26</sup> Es importante decir que, con relación al registro de la producción intelectual realizada en el período del desarrollo de las ciencias en el Islam, Abu'l-Faraj Muhammad ibn al-Nadīm elaboró uno de los más importantes registros de esta época, el *Fihrist*, o *Catálogo*. En este trabajo se puede encontrar un largo archivo con referencias de distintos autores y pensadores

Tres eventos muy significativos para la historia del curso de los estudios griegos tuvieron lugar casi simultáneamente. Primero, la Escuela de los persas, en Edesa, en el 489 d.C. fue cerrada por el emperador Zenón (474-491 d. C.) por estar muy presentes, en ella, tendencias nestorianas que, por su parte, ofrecían innúmeros problemas para las autoridades eclesiásticas en Siria. Fundada en el periodo 373 d. C. por Efraín el Sirio (306-373 d. C.) , la Escuela de Edesa consistía en un gran centro de estudios teológicos en lo que estaban presentes los cristianos del Oriente, de manera que es apropiada la afirmación de que la literatura siríaca ha sido de creación cristiana.

De esa forma, en Edesa, el contacto entre los sirios y los helenos promovió la elaboración de una literatura con fuertes rasgos cristianos. Fue en este ambiente donde surgió el primer traductor de las obras griegas al siríaco, Probus de Antioquia (siglo V), que tradujo tanto los textos de Teodoro (350-428 d. C.) como los de la lógica aristotélica. Tras su cierre, en 489, juntamente con Narsai, que había sido director de la escuela a lo largo de veinte años, los alumnos se refugiaron en Nísibe, interior del Imperio sasánida, donde siguieron con los estudios cuyas reflexiones estaban dirigidas a la filosofía y a la teología. Allí realizaron interpretaciones, exégesis, perfeccionaron sus métodos de escritura, copias de manuscritos e interpretación de las Sagradas Escrituras en siríaco. Aunque sea difícil definir el currículo de los estudios en Nísibe, se puede decir que estaba centrado en discusiones teológicas.

El segundo evento hubo lugar en el lado sur del Imperio iraní, más precisamente en Gondishapur, donde los sasánidas del emperador Cosroe el Grande (521-579 d. C.) forman una nueva escuela en la que gran parte de sus maestros son sirios. La escuela de Gondishapur fue constituida por parte de los nestorianos helenizados que, inicialmente, hacían parte de la escuela de Nísibe, cuya relevancia la condujo al título de cuna de la actividad intelectual

---

de diferentes ciencias. Escrito en tres partes, alrededor de los años 377 H/987 o 988 en Bagdad, el *Catalogo* es, en realidad, una enciclopedia de artes literarias y de ciencias islámicas con biografías y comentarios históricos de los trabajos intelectuales del Islam en el siglo X, donde se lleva en cuenta la actividad de traducción y de la herencia de los textos clásicos. Cf. Al-Nadīm, Muhammad ibn Ishaq, *The Fihrist of al-Nadim – a Tenth-century Survey of Muslim Culture*, transl. and ed. by Bayard Dodge. 1970, v. II, New York: Columbia University Press.



del período. Mientras tanto, ocurrió, en el 529 d. C., el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas por Justiniano (482-565 d. C), de modo que siete filósofos neoplatónicos buscaron, igualmente, refugio en Persia. Así, afirma Haq,

con su hospital elaborado y enormes recursos académicos, Gondishapur llegó a funcionar como centro de intercambio de los conocimientos de Persia, Grecia, Roma, Siria y, significativamente, de la India. De hecho, las fuentes atestiguan que albergó un gran número de sabios hindúes<sup>27</sup>.

Gracias a esos acontecimientos, en este período fueron traducidas al siríaco<sup>28</sup> un gran número de obras de Galeno (129-199/217) y de lógica de Aristóteles. Para los sirios, los sabios griegos, en especial Platón con su doctrina acerca del alma, fueron identificados con monjes orientales, como si estos filósofos, de alguna manera, hubieran sido iluminados por la profecía<sup>29</sup>.

Por lo tanto, el pensamiento antiguo llegó a manos de los árabes por mediación de los pueblos de Siria y de Mesopotamia. En el momento de la conquista árabe, la región de Siria y la antigua provincia romana de Palestina formaban un territorio cristiano en el que estaban presentes las iglesias melquita, jacobita y maronita. Mientras tanto, Jerusalén se dividía entre cristianos (que se distinguían en jacobitas y nestorianos) y judíos, en Alta Mesopotamia y en Irak, ambos parte del Imperio persa. También es importante decir que los cristianos tenían, en el período que antecedió a la conquista islámica, el centro religioso más importante, situado en Mesopotamia. Allí se desarrollaban muchas y distintas actividades culturales y se tenía acceso a los textos en griego, pues este era el idioma de las Sagradas Escrituras, de la

---

<sup>27</sup> Haq, *op. cit.*, 1993, pág. 53: “with its elaborate hospital and enormous academic resources, Jundishapur came to function as the hub of exchange for the learning of Persia, Greece, Rome, Syria and, significantly, that of India. Indeed, reports have it that it actually housed a number of Indian sages”.

<sup>28</sup> Acerca del siríaco, y su papel en la transmisión del conocimiento filosófico y científico de la tradición griega, se recomienda la lectura de la obra: King, Daniel. 2005, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*, Leiden: Brill. Sobre esta obra es posible leer una reseña por Ramón Guerrero, Rafael. 2012, “Reseña: *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, v. 29, n. 1, 2012, págs. 333-334.

<sup>29</sup> Cf. Cruz Hernández, Miguel Cruz. 1996, *Historia del pensamiento en el mundo islámico: desde las orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, v. I, Madrid: Alianza.

liturgia y de la cultura, de modo que las obras filosóficas (en especial, de Aristóteles y Galeno), médicas y de los sabios griegos constituyeron los pilares para el pensamiento de los Padres de la Iglesia<sup>30</sup>.

Más tarde, con la expansión del Islam, los estudios helénicos se convirtieron en una pieza fundamental para la fundación de la Filosofía árabe<sup>31</sup>.  
Luego,

En el mismo periodo en que el Occidente se cerró en los monasterios, del lado oriental, los árabes surgieron en el escenario histórico y tomaron para sí la herencia filosófica de los principales centros de cultura de la época, bajo el dominio, hasta aquel momento, de Bizancio o de Persia: Alejandría, Antioquia, Harán, Edesa y Gondishapur entre los principales. La rápida expansión del *Islam* se siguió a la unión de los pueblos árabes en la península árabe con diversas vitorias importantes<sup>32</sup>.

En la fase inicial, los estudios no se centraron en las obras de carácter religioso, sino en aquellas que enfatizaban el conocimiento político, dado que las traducciones pasaron a servir de modelo para una reflexión política relacionada a la situación en la que los árabes se encontraban en la reciente configuración de su sociedad, dejando de lado la visión sugerida por las iglesias nestorianas y jacobitas.

---

<sup>30</sup> Cf. Peters, E. F. 1993, "The Greek and Syriac background" en Nasr, Seyyed Hossein; Leaman, Oliver (org.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, págs. 40-51.

<sup>31</sup> Además de esos centros de estudios de la cultura helénica y helenística, no se puede olvidar los monasterios que "*s'appelaient en syriaque: skôlê (du mot grec σχολή); plus tard le mot a été arabisé en إيسكول*" (Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 15). En general, estas escuelas se dedicaban a los estudios destinados a la teología, pero no evitaban los estudios de las ciencias profanas.

<sup>32</sup> Attie Filho, Miguel. 2002, *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*, São Paulo: Palas Athenas, pág. 98. "*No mesmo período em que o Ocidente se fechou nos mosteiros, do lado oriental, os árabes surgiram no cenário histórico e tomaram para si a herança filosófica dos principais centros de cultura da época, sob o domínio, até então, de Bizâncio ou da Pérsia: Alexandria, Antioquia, Harran, Edessa e Gundishapur dentre os principais. A rápida expansão do Islam seguiu-se à união dos povos árabes na península com várias vitórias importantes*".

## 1.2 El árabe: una lengua, un instrumento de unificación, la fuerza impulsora del proceso de traducción

Se puede observar, ante lo expuesto, que hubo una migración de los textos de la tradición griega a diferentes espacios culturales. Esta difusión de los estudios griegos, en unión con el fenómeno de la expansión del Islam, hizo posible el contacto del pensamiento originado en diversas culturas con la árabe. Este contacto sumado a la necesidad de mantener la unidad del Imperio islámico, promovió un movimiento de traducción del pensamiento griego en el período de la dinastía abasí<sup>33</sup>. La ciudad de Bagdad, entonces establecida como capital del califato abasí por al-Mansūr (721-775 d. C/102-148 H)<sup>34</sup>, se convirtió en un centro de estudios semejante al que había sido las escuelas de Atenas y Alejandría. Sobre estos acontecimientos, son sintéticas las palabras de Adamson. De acuerdo con él:

La historia de la filosofía en árabe se remonta casi hasta el propio Islam. Disputas teológicas filosóficamente interesantes estaban en marcha en los dos siglos de la fundación del Islam en 622 d. C. Al mismo tiempo, algunos importantes textos científicos, médicos y filosóficos de la tradición griega estaban siendo estudiados y utilizados en la tradición siríaca, con la lógica aristotélica siendo empleada en debates teológicos<sup>35</sup>.

Hubo, para que todo eso fuera posible, el cultivo de la tolerancia como una de las características de la civilización islámica clásica. El ansia de

---

<sup>33</sup> Para más informaciones concernientes a la adquisición de las obras griegas por los árabes, es recomendable la lectura del siguiente estudio: D'Ancona, Cristina. 2005a, "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo" en D'Ancona, Cristina (org.), *Storia della filosofia nell' Islam medievale*, Vicenza: Einaudi, págs. 180-258.

<sup>34</sup> Curiosamente, para la transferencia de la capital para Bagdad, el califa al-Manṣūr consultó numerosos astrólogos para decidir el mejor sitio y período más adecuado para el emplazamiento de la nueva capital del califato. Además de esto, afirma Haq, "during the reigns of al-Mansūr (137/754-159/775) and Hārūn al-Rashīd more Indian material was infused, and this was accompanied by Arabic translations of the *Zik-i shahryārān* (*Zij al-shāh*) and of the works of Ptolemy" (Haq, *op. cit.*, 1993, pág. 60).

<sup>35</sup> Adamson, Peter; Taylor, Richard. 2005, "Introduction" en Adamson, Peter; Taylor, Richard (Org.), *Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pág. 1. "The history of philosophy in Arabic goes back almost as far as Islam itself. Philosophically interesting theological disputes were underway within two centuries of the founding of Islam in 622 C.E. At the same time some important scientific, medical, and philosophical texts from the Greek tradition were being studied and used in the Syriac tradition, with Aristotelian logic being employed a theological debates".

conocimiento, estimulado por el Corán, puede ejemplificarse con las siguientes palabras de Al-Kindī:

No tenemos que avergonzarnos, pues, de encontrar hermosa la verdad y de adquirirla de dondequiera que venga, aunque sea de pueblos y razas distintos y distantes de nosotros. Nada hay antes que la verdad para quien busca la verdad. No hay que menospreciar la verdad, ni hay que humillar a quien habla de ella ni a quien es portador de ella. Nadie se ha envilecido por la verdad; al contrario, por la verdad todo se ennoblece<sup>36</sup>.

Este mensaje, sin duda, animó la creación de los ciclos de traducciones que tuvieron lugar en el interior del imperio paralelamente a su expansión. Con las traducciones, los árabes pudieron distinguir casi todos los filósofos griegos, aunque algunos hayan sido conocidos solo por nombres o por referencias de otros.

Para realizar, así, una reflexión sobre el proceso de traducción de los textos clásicos, es necesario, en primer lugar, intentar comprender el papel del árabe en la consolidación del Islamismo. Como un hombre sabio, Mahoma percibió la necesidad de algo que pudiera unificar las distintas tribus. Como forma de unificación de los árabes, la lengua árabe fue uno de los puntos principales para la unión de estos pueblos y, con ello, la importancia de una escritura sagrada en árabe y para los árabes. El árabe es, pues, un idioma muy original, estrechamente vinculado a la formación de su pueblo. De acuerdo con Arnaldez, este sería uno de los motivos por los cuales el árabe se distingue, de manera tan visible, de los demás idiomas. Se trata, pues, de una lengua religiosa y, asimismo, política. Es un idioma deificado<sup>37</sup>, es la lengua de la revelación, del Corán<sup>38</sup>, en la que los filósofos deben precisar sus fundamentos

---

<sup>36</sup> Al-Kindi, *Obras filosóficas*, trad. introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. 1986, Madrid: Coloquio, pág. 48.

<sup>37</sup> Sobre el significado religioso, político y administrativo de la lengua árabe, cf. Puig Montada, Josep. 2007, "A língua árabe" en Pereira, Rosalie Helena de S. (Org.), *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*, São Paulo: Perspectiva, págs. 51-67.

<sup>38</sup> Como, para los musulmanes, el Corán es la palabra de Dios, el texto en lo que se reúnen las doctrinas del Islam y establece la conducta de los fieles en la vida religiosa, Él concentra los campos de la moralidad y de la política. Igual que la Biblia, las diversas interpretaciones del Corán pueden generar tesis y posiciones contradictorias. Por esto, es posible decir que el Corán es el punto de partida de los primeros filósofos (*falāsifa*) musulmanes, porque en este universo la filosofía sólo podía concebirse en medio del canon sagrado de la religión islámica.

y tesis, convirtiéndose, consecuentemente, en el idioma del conocimiento. Por esto,

El árabe del que hablamos es, por lo tanto, el árabe de los gramáticos, ¿qué se debe comprender con esto? Una teoría lingüística general que desarrolla una concepción del valor de las formas y de la sintaxis, destinada a garantizar la exactitud e integridad de la comprensión del Corán. Porque, antes de todo, el árabe es la lengua del Corán y de las ciencias coránicas (...) Sin duda, la lingüística no puede reconocer una lengua de caracteres que la califican como la lengua de Dios. Pero no se puede negar que los pensadores musulmanes, no solamente los teólogos, juristas o exegetas, sino, también, los gramáticos, todos formados para el estudio del *árabe coránico*, sentían su lengua como la lengua de la revelación y destacaron todas las características que pudieran confirmar este sentimiento<sup>39</sup>.

Fue a través de la lengua árabe que numerosos científicos, filósofos, pensadores y poetas se expresaron, lo que resultó en una fusión de conocimientos, conduciendo a la homogeneidad de lo que venía de los más variados lugares del mundo. Además, fue por medio de la religión que la lengua árabe encontró el camino para la aceptación entre las otras culturas, de manera que, más allá del aspecto religioso, el árabe se convirtió en la lengua político-administrativa, cultural y filosófica de este nuevo imperio. Idioma oficial del imperio, el árabe empieza a destacarse en el ciclo de traducción que, por su grandeza, es considerado sin precedentes en la historia. Con un gran número de copistas, el comercio de libros se hizo notable. Hubo numerosas reuniones en ricas bibliotecas, públicas y privadas, en las que se destacaban las traducciones de las obras de vertiente filosófica y científica<sup>40</sup>, en especial de la tradición griega.

---

<sup>39</sup> Arnaldez, R. 1960, « Influence des traductions d'Aristote sur l'évolution de la langue arabe » en *Actes du Congrès de Lyon*, Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, pág. 105: *"L'arabe dont nous parlerons est donc l'arabe des grammairiens, que faut-il entendre par là ? Une théorie linguistique générale, qui développe une conception de la valeur des formes et de la syntaxe, destinée à garantir l'exactitude et intégralité de la compréhension du Coran. Car, avant tout, l'arabe est la langue du Coran et des sciences coraniques. (...) Sans doute, la linguistique ne saurait reconnaître à une langue des caractères qui la qualifieraient comme langue de Dieu. Mais on ne peut nier que les penseurs musulmans, non seulement théologiens, juristes ou exegetes, mais aussi grammairiens, formés tous à l'étude de l'arabe coranique, ont senti leur langue comme langue de révélation et ont mis en valeur tous ceux de ses traits que pouvaient les confirmer dans ce sentiment"*.

<sup>40</sup> Cf. Attie Filho, *op. cit.*, 2002, págs. 131-143.

Sobre ese tema, afirma Peters, *“los árabes siguieron reuniendo sus conocimientos de la tradición de los textos filosóficos disponibles para ellos y formaron un conjunto de perspectivas históricas mucho menos fácilmente identificado”*<sup>41</sup>. En gran parte, el proceso de traducción del conocimiento originario de la antigüedad, en especial, del mundo griego, ocurrió en Bagdad a partir del siglo VIII y finalizó en la primera mitad del siglo XI. Pero, antes de todo, es importante señalar que las traducciones no fueron hechas sin las barreras idiomáticas, dado la ausencia de conocimiento de la lengua griega, que consistía la lengua del pensamiento antiguo. Unos de los problemas iniciales a los que se enfrentaron los árabes, con respecto a las traducciones, son presentados por Ramón Guerrero de la siguiente forma:

conseguir los manuscritos de las obras que se querían traducir, y establecer el texto que había de ser traducido. Sobre el primero de ellos, la búsqueda de textos no ofreció, en la mayoría de los casos, dificultad, pues, o bien disponía en las bibliotecas orientales de muchos de ellos o bien enviaban expediciones a los lugares en los que se suponía que existían (...). Por lo que refiere al otro problema, sabemos que una vez conseguidos los manuscritos, se comparaban y cotejaban las distintas escrituras de una misma obra para establecer la lectura que se creía más correcta<sup>42</sup>.

Los árabes se toparon con dificultades metodológicas y filológicas, una vez que el griego y el árabe poseen *“palabras, formaciones y sintaxis completamente diferentes”*<sup>43</sup>, de manera tal que *“ante el árabe, el griego era esencialmente el lenguaje de la filosofía y la ciencia: por un lado, era la Palabra de Dios, por el otro, la palabra humana, el pensamiento humano”*<sup>44</sup>, correspondiendo, por esto, a formas de pensar y, por consiguiente, de expresarse distintos<sup>45</sup>. En este momento, las traducciones siríacas y persas

---

<sup>41</sup> Peters, E. F. 1979, *The Origins of Islamic Platonism: the School Tradition*, New York: New York University Press, pág. 25: *“The Arabs who followed pieced together their knowledge of that tradition from the philosophical texts available to them and form a far less easily identified set of historical perspectives”*.

<sup>42</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 83.

<sup>43</sup> Ídem

<sup>44</sup> Arnaldez, *op. cit.*, 1960, pág. 105: *“en face de l'arabe, le grec était essentiellement la langue de la philosophie et de la science: d'un côté, c'était la Parole de Dieu, de l'autre, la parole humaine, la pensée humaine”*.

<sup>45</sup> Giordani, al hacer un comentario de las palabras de Hernández, expone, brevemente, como incluso la geografía y el paisaje del desierto influyeron en el modo de pensar de los árabes: “A

tuvieron un papel fundamental, que se puede observar con las frecuentes transliteraciones presentes en las primeras traducciones árabes, del griego y del siríaco.

En el desarrollo del proceso de traducción de las obras, la primera fase consistió en un método en el que los traductores traducían palabra por palabra, del griego al árabe. No había un análisis sintáctico del texto, lo que daba como resultado una pérdida de la perfecta comprensión textual. Aparte de esto, tal método presentaba otras limitaciones, una vez que varios términos del griego no poseían un correspondiente en árabe, de manera que los traductores tuvieron que enfrentarse a la ausencia de términos adecuados en la lengua árabe. Existía, así, la necesidad de elaborar un vocabulario árabe propio que pudiera satisfacer las carencias del lenguaje. Por esto, en general, los que se dedicaban a las traducciones no eran, solamente, traductores, sino personas que se preocupaban por la difusión de los saberes, de modo que, con las traducciones, se hacían, también, adaptaciones y comentarios de los textos traducidos.

Posteriormente, la práctica de las traducciones y la utilización de un vocabulario árabe propio proporcionaron una fluidez al texto traducido. Con Hunayn Ibn Ishāq (809-873 d. C/192-258 H)<sup>46</sup> se inaugura el método de la

---

*vida no deserto marcou profundamente a alma árabe. Parece-nos, assim, oportuno lembrar, entre os fatores externos que contribuíram para a gênese e a própria natureza do pensamento árabe, a influência do meio ambiente. Cruz Hernández chama a atenção para o fato de que o deserto é instável e caprichoso. Uma simples tempestade pode fazer desaparecer as estradas e ocultar as fontes. 'Assim, o árabe não pode confiar, como confiaram os gregos, na uniformidade cíclica da natureza que se esconde na aparência da mudança. A instabilidade do deserto obriga os árabes a não admitir outra verdade além do destino misterioso e arcano que constitui a essência das coisas. O desenvolvimento das possibilidades das coisas não procede das potencialidades encerradas em seu ser, mas dependem do puro arbítrio do destino. Por isso, os árabes pré-islâmicos giraram sempre entre dois pólos contraditórios; às vezes, se o puro azar não viesse em seu socorro, os árabes deixar-se-iam morrer lentamente; outras vezes, sua vida se converte em um desperdício de energias aventureiras. O mundo e os homens nasceram com um destino irrevogável, diante do qual só cabe dizer: Deus quer'" (Giordani, op. cit., 1992, pág. 242).*

<sup>46</sup> Hunayn Ibn. Ishaq se destaca, entre los cristianos, como traductor, teólogo y filósofo, como posteriormente va a ser su hijo Ishaq Ibn. Hunayn (†910 d. C/296 H). Hunayn fue el creador de la terminología médica árabe, buscando arabizar las palabras griegas así como crear palabras equivalentes a partir del sentido de los términos. Nestoriano trilingüe, conocía bien el árabe, el siríaco y el griego, que aprendió en Alejandría. Defensor de la fe cristiana, fue, también, considerado un médico muy respetoso especialmente por curar al califa al-Mutawakkil (821-861 d. C/205-246 H), de forma que sus principales actividades fueron la medicina y la filosofía. Elaboró un glosario greco-siríaco y un manual de traducción del griego

traducción de una frase completa, considerando no solamente sus términos, sino, también, su sentido contextualizado. Para ilustrar esto, señalamos a continuación un relato de Ḥunain ibn Ishāq sobre una de sus traducciones de los clásicos:

El libro de Galeno *Sobre las sectas* (*Peri hairesēōn*) había sido traducido al siríaco por un tal Ibn Šahdā de al-Karj, que fue un traductor mediocre. Cuando yo era joven, pues tenía unos veinte años de edad, lo traduje para un médico de ʿYundišapūr, llamado Šīrīšū' b. Qutrub, de un manuscrito griego defectuoso. Más tarde, cuando yo frisaba los cuarenta años, mi discípulo Hubayš me pidió que corrigiera aquella traducción. Como entonces disponía de un mayor número de manuscritos griegos, los cotejé y ofrecí un solo texto correcto; luego comparé el texto siríaco con él y lo corregí. Tengo por costumbre hacer esto con todo lo que traduzco<sup>47</sup>.

Esta referencia a los siríacos se debe al hecho de que, entre ellos, la traducción y difusión de la filosofía y ciencia clásica se extendió desde el siglo VI al siglo X. Se recuerda, aquí, que en este período la mayoría de los cristianos del Oriente conocía el griego, de forma que el siríaco se convirtió en la lengua de la traducción de los clásicos y de la liturgia cristiana. Por ser el siríaco un idioma cuya estructura se acerca al hebreo y al árabe, el trabajo de los traductores del siríaco al árabe resultó más fácil. De esta forma, la actividad de los siríacos en la traducción de los textos griegos permitió, en *dar al-Islam*, un sorprendente desarrollo de una cultura en lengua árabe, heredera de los conocimientos griegos<sup>48</sup>.

---

al árabe. Fue, pues, conocido como “príncipe de los traductores”, habiendo traducido un centenar de obras y fundado una escuela de traductores, donde los trabajos eran realizados básicamente por nestorianos. Fue el primero en preocuparse por el sentido global del texto, no en la traducción palabra por palabra. Así, Hunayn tradujo casi la totalidad de las obras de Aristóteles, así como las *Leyes*, el *Timeo* y la *República* de Platon. Para más informaciones al respecto cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a; Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970.

<sup>47</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 42.

<sup>48</sup> Sobre la traducción de los textos griegos, además de la estructura de la lengua griega en comparación con el árabe, es posible observar los importantes cambios que ocurrieron en lo que se refiere a la inserción de términos de sentido. Esto se hizo necesario porque, aunque el árabe fuera una lengua rica de términos concretos y descriptivos, era pobre en términos conceptuales y abstractos. Para ejemplificar, Arnaldez esclarece este punto sobre la inserción de conceptos abstractos en la lengua griega: “*par un choc en retour de cette invasion de l'abstrait, les anciens masdar-s eux mêmes, vont se charger de significations métaphysiques du même type qui affaibliront l'idée de l'action, et les noms communs, comme insān, au lieu d'être limités à une valeur nominale désignative, directement appliquée à un ensemble d'être*”



Con esos conocimientos que les llegaron, los árabes pudieron producir y desarrollar sus propias teorías y modo de pensar. Las tradiciones de la antigüedad fueron conocidas y, aunque la griega sea más destacada, de igual forma estaban presentes los saberes de Persia e India. Por lo tanto, en Bagdad, ahora el centro, el punto de encuentro de distintas culturas, el califa al-Mam'un (†833 d. C./217 H) fundó la Casa de la Sabiduría (*Bayt al-Hikma*) con el propósito de recibir y difundir los conocimientos. En el siglo IX, la *Bayt al-Hikma* consistía en un lugar donde se reunían sabios<sup>49</sup> de distintas confesiones y disciplinas que, juntos, realizaban las traducciones de los textos griegos<sup>50</sup>. En estas casas trabajaron las comunidades cristianas nestorianas, monofisitas y melquitas, así como los judíos, configurándose, este fenómeno, como una especie de movimiento social.

Entre las obras filosóficas a las que los árabes tuvieron acceso y, por consiguiente, se dedicaron a la traducción, destacan las aristotélicas y las platónicas<sup>51</sup>. Con estas, los musulmanes —inicialmente, los teólogos del Islam— encontraron una gran fuente de conceptos filosóficos y recursos dialécticos preciosos para fundamentar sus tesis. Sobre esto, Badawi afirma que los árabes, prontamente, reconocieron la superioridad de la ciencia y la filosofía griegas, argumentando que

---

*réelles donnés dans l'expérience sensible, vont se revêtir de la valeur significative d'un concept ou d'une idée*" (Arnaldez, *op. cit.*, 1960, pág. 104)

<sup>49</sup> Antes del período de al-Mamun, existía, entre los árabes, un lugar reservado para los expertos en el Corán y en astronomía. Sin embargo, estaba cerrado solamente para el uso del califa y sus allegados, donde se reflexionaba acerca de la naturaleza del Corán. Seguramente ya se realizaban, en este período, traducciones de textos persas al árabe. Un dato curioso es que estas Casas de la Sabiduría fueron idealizadas a partir de un sueño del califa al-Mamun con Aristóteles. Tal acontecimiento habría sido el evento decisivo para la decisión por la reunión y eficaz trabajo con los libros de las otras culturas. Sobre el sueño, véase la lectura de la narrativa hecha por al-Nadīm en el *Fihrist* (cf. Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 583).

<sup>50</sup> Para más información sobre la adquisición de las obras, cf. Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 17. Como observa Badawi, es posible que hubiera diversas traducciones y versiones del mismo texto. Por lo tanto, en el siglo IX (siglo III de la Hégira) Ḥunain ibn Ishāq, antes de empezar una traducción, buscaba una de las versiones del texto en griego de los diferentes manuscritos disponibles. Parece que todos los miembros de la escuela procedían de manera similar. En el siglo siguiente, el número de traducciones de los textos del griego directamente para el árabe es reducido; en este momento, son más comunes las traducciones del siríaco para el árabe que solían tener las traducciones de Ḥunain y de sus contemporáneos como base.

<sup>51</sup> Sobre la lectura y traducción de las obras griegas, cf. D'Ancona, *op. cit.*, 2005a, págs. 180-200.

El flujo de las traducciones de las obras griegas al árabe era tan poderoso que impuso esta verdad, y los seguidores de la cultura griega alcanzaron su objetivo brillantemente. La penetración del pensamiento griego fue inmensa en todas las áreas del pensamiento árabe, incluso donde la resistencia era más fuerte: la filología, la jurisprudencia y teología. El milagro griego fue reconocido por todos<sup>52</sup>.

Es interesante observar, con Badawi, que en la doxografía griega, en especial aquella hecha por Diógenes Laercio, en su *Vida de los filósofos*<sup>53</sup>, hay menos fragmentos directos de los autores griegos que en la doxografía de Abū l- Wafā' al-Mubaššir<sup>54</sup>, es decir, que existe, en este, un número más elevado de fuentes, entre las cuales se presentan, incluso, textos cuya la versión griega ya se había perdido. *"Nos encontramos por lo tanto ante una gran cantidad de sentencias morales de las que el original griego original se ha perdido y que aún se conservan en la traducción árabe"*<sup>55</sup>, aclara Badawi. Con las informaciones adquiridas sobre el pensamiento griego, les pareció bien, a los árabes de este momento histórico, realizar la división de la filosofía griega en filosofía natural y filosofía política. Ellos marcaron las principales escuelas de filosofía, con sus partidarios bien definidos de forma que sus actividades no solamente contribuyeron al desarrollo del pensamiento filosófico, sino, también, al enriquecimiento del pensamiento griego con los comentarios y adiciones muy frecuentes en las traducciones.

El Islam, como resultado de todo ese proceso de adquisición, recibe la herencia de los griegos para, en el siglo XII, transmitirla a Occidente con el trabajo de los traductores de la escuela de Toledo. En resumen, se puede decir que, en el primer momento, hubo el trabajo de traducción de los sirios, donde el

---

<sup>52</sup> Badawi, *op. cit.*, 1968, pág.13. « *Le flot des traductions des ouvrages grecs en arabe était si puissant qu'il imposait cette vérité, et les partisans de la culture grecque eurent gain de cause avec éclat. La pénétration de la pensée grecque fut immense dans tous les domaines de la pensée arabe, même dans ceux où la résistance fut la plus vive: philologie, jurisprudence, et théologie. Le miracle grec a été reconnu par tous !* »

<sup>53</sup> Cf. Laercio, Diógenes. 2003, *Vida de filósofos Ilustres*, Madrid: Omega.

<sup>54</sup> Para más informaciones, es sugerida la lectura de Rosenthal, Franz. 1960/1961, « Al-Mubashshir Ibn Fatik. Prolegomena to an Abortive Editions », en *Oriens*, v. 13/14, págs. 132-158.

<sup>55</sup> Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 10: *"Nous sommes donc en face d'une véritable mine de sentences morales dont l'original grec est perdu, et qui sont encoré conservées en traduction arabe"*.

foco principal era la filosofía y la medicina. Luego, con las escuelas presentes en el imperio sasánida, las traducciones empiezan a considerar más la alquimia, la astronomía, la filosofía, la ciencia de la naturaleza y ciencias secretas. Con los árabes, en general, debido a que el movimiento de adquisición, selección y traducción fue algo a lo que se dedicaron no únicamente los gobernantes o los eruditos, sino también particulares, se llevó a cabo un trabajo que consistía en un método de traducción riguroso que se atenía a la adaptación de los términos y a la fluidez del texto.

Sin duda, el desarrollo de las traducciones, aunque se pueda percibir algunos trazos en el período omeya, solo ocurrió en la dinastía abasí, en la que el califa al-Manṣūr († 775) fue el primero que motivó las traducciones de las obras griegas. Tal proceso de llegada de conocimiento hizo que la filosofía árabe tuviera un aspecto muy particular, pues los árabes no se dedicaron, solamente, a las actividades de traducción o de exégesis de los textos, sino que también elaboraron todo un legado filosófico propio. Entre la herencia e influencia recibidas por los filósofos árabes, se destacan las filosofías platónica, aristotélica y neoplatónica.

### **1.2.1 La trayectoria y características del Platón en la *falsafa***

La figura de Platón en el mundo árabe se presenta de forma muy particularizada, una vez que él se configura, en el contexto de la filosofía musulmana, como un pensador cuya reflexión filosófica puede ser asociada a una especie de religiosidad, a preocupaciones morales y, además, como poseedora de un fuerte contenido político. Por eso fue comprendido como uno de los más importantes filósofos griegos, de modo que muchos de sus textos fueron conocidos, traducidos y citados y sobre ellos se hicieron paráfrasis, resúmenes y comentarios. Por la necesidad de repensar la configuración religiosa-política de la comunidad, las obras de Platón que ejercieron más influencias entre los árabes fueron aquellas en las que están más presentes las ideas políticas, tales como la *República*, *Leyes*, *Apología*, así como el *Fedón*,

*Timeo*, *Critón*<sup>56</sup>. Hay, sin embargo, algunos aspectos que deben ser mencionados acerca de la presencia de los textos de Platón en la filosofía árabe.

Es bien sabido que, en el marco de la *falsafa*, Aristóteles se destacó como el más importante entre los antiguos. Pero es necesario aclarar que no se trata de un Aristóteles tal y como lo conocemos hoy, de la tradición post-tomista, sino un Aristóteles con tendencias neoplatónicas. Esta tendencia neoplatónica tan frecuente en la filosofía árabe hay que verla, en gran parte, con la tentativa de conciliación entre el contenido filosófico y la religión islámica, pues intenta realizar una articulación entre los pensamientos de Platón y Aristóteles, donde el primero es comprendido como el divino, mientras el segundo, el sabio. No obstante, ante estas consideraciones, hay una pregunta que se presenta casi inevitable: una vez que los filósofos árabes poseen, claramente, una directriz neoplatónica, ¿no es asombroso que no identifiquen, de forma más nítida, Platón y el platonismo en el interior de la *falsafa*? En un intento de responder a esta pregunta, Peters atribuye lo ocurrido principalmente al hecho de que los árabes conocieron, en gran parte, la tradición platónica por intermedio de Damascio (458-538 d. C) o Olimpodoro<sup>57</sup> (495-570 d. C.), y no reconocieron su filiación<sup>58</sup>. Pero, para que podamos entender y desarrollar mejor este tema, se hace necesario realizar una breve historia del platonismo desde el mundo griego antes de llegar hasta el contexto de los árabes.

En los primeros años del siglo III d.C., entre los griegos solo había las escuelas platónicas de Alejandría y Atenas, además de algunos estudios en Apamea y Pérgamo. Mientras tanto, en el período de la invasión de los musulmanes, solo quedaba activa la escuela de Alejandría, donde estaban muy presentes las tendencias de conciliación entre las filosofías platónicas y aristotélicas. Entonces, los que todavía seguían los estudios del platonismo se volvieron, a menudo, a los estudios de Aristóteles. A pesar de ello, con

---

<sup>56</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 15.

<sup>57</sup> Como referencia acerca de dos trabajos desarrollados por Damascio y Olympiodorus, cf. Lardner, Nathaniel. 1829, *Testimonies of Ancient Heathens*, v. VIII, London: Joseph Ogle.

<sup>58</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 18.

respecto a la Escuela de Atenas, en esta se mantuvo, durante el siglo II y III, la idea de un platonismo mezclado con Plotino (205-270 d. C.) y Porfirio (232-304 d. C.), Jámblico (245-325 d. C.) y Proclo (412-485 d. C.), que llevó a la muerte del platonismo ateniense.

Entre los siglos V y VI, el pensamiento filosófico que se desarrollaba en Atenas se hizo cada vez más sistemático. La finalidad de las reflexiones no era la metafísica, sino la teología, de tal manera que incluso las alegorías platónicas fueron interpretadas a partir de una propuesta de formulación de una doctrina teológica y principios divinos. En el inicio del siglo V, Plutarco († 432 d. C) era el platónico de la Academia. En su platonismo, es posible percibir características propias de las filosofías de Plotino, Porfirio y Jámblico, así como es notable su influencia sobre los discípulos Siriano († 437 d. C) y Proclo. Este no hizo solamente un comentario acerca de los objetivos de los diálogos de Platón, sino que elaboró un tratado teológico, *La teología platónica*, donde organizó un número de axiomas teológicos<sup>59</sup>.

Todo eso se dio porque, en el ambiente cristiano, tanto Alejandría como Atenas seguían, con sus escuelas neoplatónicas, una tradición de comentarios de las filosofías de Platón y Aristóteles. Acerca de estas escuelas, afirma D'Ancona: "*Hasta cierto punto, también se puede aventurar a decir que era una y la misma escuela, unificada por los viajes y por las relaciones personales entre las dos ciudades*"<sup>60</sup>. Entretanto, en el siglo VI, las discusiones más frecuentes en Alejandría versaban sobre Aristóteles al mismo tiempo que el neoplatonismo pagano se quedaba fuera de la escuela. Hubo, por lo tanto, una tendencia a la reducción de los estudios de Platón que hay que ver con el

---

<sup>59</sup> Sobre la atención destinada, entre los alejandrinos, a una lectura teologizante de los diálogos platónicos y la interferencia de la filosofía aristotélica en este proceso, afirma Vallat : "*les Alexandrins faisaient de la lecture des œuvres d'Aristote la nécessaire introduction à l'étude des dialogues de Platon. Il convenait selon eux de partir de l'Organon et de son introduction, l'Isagoge, pour finir avec le Parménide où ils voulaient voir, à la suite de Syrianus et Proclus, le traité par excellence de la théologie platonicienne, c'est-à-dire de la vraie théologie*" (Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 43).

<sup>60</sup> D'Ancona, Cristina. 2005b, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation" en Adamson, Peter; Taylor, Richard (org.), *Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University, pág. 17: "*To some extent, one may also venture to say that it was one and the same school, unified by travel and personal ties between the two cities*".

ambiente cristiano, donde se llevaron a cabo estos estudios. Siguiendo con D'Ancona, se tiene que:

Sobre todo después de 529, fecha de la prohibición de la enseñanza pública por los filósofos de lealtad pagana, sería osado dar cursos sobre los diálogos "teológicos" de Platón, cuya interpretación, especialmente después de Proclo, estaba fuertemente comprometida con el politeísmo<sup>61</sup>.

Por eso, el foco de los estudios neoplatónicos era más aristotélico que platónico. Sin embargo, hay un hecho que no se puede olvidar: la presencia de Simplicio (490-560 d. C), Damascio y otros cinco filósofos atenienses en Persia, en la corte de Cosroes I (531-579 d. C), en Ctesifonte, durante un período de cerca de un año<sup>62</sup>. De acuerdo con los estudiosos, Cosroes I poseía un gran interés en la filosofía griega, traduciendo, pues, las obras de Platón y Aristóteles para sus estudios propios<sup>63</sup>. Sin duda, su principal propósito como cristiano era la filosofía aristotélica, en especial, la lógica, pero tampoco desconsideró, aunque estuviera en desuso, el paganismo platónico, como el de Simplicio<sup>64</sup>. Como era común entre los últimos platónicos griegos, Simplicio se dedicó a la discusión vinculada a la eternidad del mundo.

Las reflexiones sobre la eternidad del mundo ejercieron una fuerte influencia en el Islam; entre ellas se destacan, más allá de las de Simplicio, las de Juan Filopón (490-530 d. C). Discípulos de Amonio de Hermia (440-520 d. C) en Alejandría, ambos realizaron un trabajo exegético que permite comprender la continuidad e innovación del currículo de la antigüedad tardía. Amonio, como no era raro entre los que estaban integrados en la tradición platónica, se dedicaba, principalmente, a los estudios de Aristóteles. Así, por

---

<sup>61</sup> D'Ancona, *op. cit.*, 2005b, pág. 17: *"Especially after 529, the date of ban on public teaching by philosophers of pagan allegiance, it would have been daring give courses on the 'theological' dialogues by Plato, whose interpretation, especially after Proclus, was strongly committed to polytheism"*.

<sup>62</sup> Estos filósofos permanecieron en Persia del 532 al 533 d. C., cuando, bajo el tratado de "paz eterna" realizado entre los bizantinos y los persas, retornaron a Bizancio. En el mismo período en que los platónicos regresaron a Bizancio, hubo, por parte de Justiniano, una recepción de los cristianos nestorianos para su participación en una conferencia en la que se discutieron temas relacionados con la teología. Sobre este asunto, véase la lectura biográfica de Damascio y Simplicio presente en Lardner, *op. cit.*, 1829, págs. 138-148.

<sup>63</sup> Acerca del asunto, *cf.* D'Ancona, *op. cit.*, 2005b, pág. 18.

<sup>64</sup> *Cf.* Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 22.

los contactos con los textos de Amonio y de sus discípulos, los árabes los comprendían como (casi exclusivamente) comentadores de Aristóteles. Es curioso que, aunque solamente los textos que se centraron en Aristóteles fueran publicados, en las clases de Amonio se presentaban los contenidos de la filosofía platónica. Pero como los árabes no habían tenido contacto directo con Amonio, una vez que solo tenían sus libros, lo clasificaron más como quien tenía por objeto analizar las obras de Aristóteles.

Resulta, pues, evidente la razón que llevó los árabes a considerar los que formaban parte de la tradicional escuela platónica de Alejandría como comentadores de los trabajos de Aristóteles. Esto se dio, también, porque solamente uno de los comentarios de Olimpodoro acerca de la filosofía platónica, sobre el *Sofista*, sobrevivió en el imperio islámico juntamente con sus trabajos sobre la *Meteorología* y el *De Anima* de Aristóteles, aunque hubiera hecho una larga producción de comentarios de ambos filósofos<sup>65</sup>. Se constata, entonces, que incluso los que hacían parte de la tradicional escuela platónica de Alejandría fueron conocidos, por los árabes, como comentadores de los trabajos Aristóteles.

A partir de estos datos se puede, entonces, percibir un poco mejor cómo se dio la trayectoria del pensamiento platónico hasta el mundo árabe. Los árabes, sin embargo, desconocían ese proceso, así como el papel de Proclo, Damascio y Simplicio en la evolución del platonismo, pese el hecho de que poseían sus textos. Tal desconocimiento no había sido, por lo tanto, arbitrario por parte de los árabes. Es decir,

Esta última omisión no fue una elección de los propios musulmanes. En los siglos anteriores al contacto de los musulmanes con esta cultura, los valores humanos del legado helénico fueron absorbidos, transformados o descartados por el cristianismo. Como resultado, el rico tesoro de aprendizaje científico que el *Catálogo* revela fue transmitido casi intacto a los musulmanes, acompañado por unos pocos *gnomai* ético aleatorios, pero con poca comprensión real de la *paideia* griega, los ideales culturales y humanos del helenismo<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 24.

<sup>66</sup> Peters, *op. cit.*, 1993, pág. 42. "This latter omission was not the Muslims' own choice. In the centuries before the Muslims came in contact with that culture, the humane values of the

La Atenas de los árabes era, pues, Alejandría. Precisamente en el primer momento hubo las traducciones árabes de los textos de Aristóteles y Platón y, tras eso, surgieron los textos con paráfrasis y comentarios, donde se presentan la contribución de los comentadores de la escuela de Alejandría. Infelizmente, los textos de los comentadores alejandrinos, como de Simplicio, Amonio y Olimpodoro, no han sido preservados, del mismo modo que también se perdió la traducción griega del compendio de las obras platónicas hecho por Galeno, también conocida entre los árabes. De lo contrario sería posible tener una idea más precisa de la influencia de tales escritos sobre los pensadores musulmanes.

Por todo eso, resultó que el número de traducciones y trabajos desarrollados correspondientes al pensamiento de Platón, en el Islam, no se comparan a la producción que se hizo a partir de las obras aristotélicas<sup>67</sup>. Badawi indica, por lo tanto, algunos problemas acerca de las traducciones o incluso de los comentarios de los textos platónicos. Entre estos, afirma que existe la posibilidad de algunas obras, que son mencionadas por distintos autores, no hayan sido traducidas en aquel contexto, una vez que:

al-Mas'ūdi menciona la *República*, el *Timeo* y el *Fedro*, Muhammad ibn Zakaryya al-Rāzī cita el *Timeo*, Albīrūnī cita extensamente el *Timeo*, Maimónides cita el mismo diálogo, al-Qifti e ibn abī Usaibi'ah, en su artículos sobre Sócrates, se refieren a la muerte de Sócrates basado en el *Critón* y *Fedón*. Pero estas citas no prueban, necesariamente, que estos *diálogos* fueron traducidos al árabe. Puede ser que sean citas de citas de otras fuentes indirectas<sup>68</sup>.

---

*Hellenic legacy were absorbed, transformed or discarded by Christianity. As a result, the rich hoard of scientific learning that the Catalogue reveals was transmitted almost intact to the Muslims, accompanied by a few random ethical gnomai but with little real understanding of Greek paideia, the cultural and humane ideals of Hellenism".*

<sup>67</sup> Sobre de las obras de Platón en el mundo árabe, se destacan las traducciones de la *República*, comentada por Ḥunain ibn Ishāq, las *Leyes*, traducida por Ḥunain y por Yaḥya ibn 'Adyy, *Sofista* con la traducción de Ishāq y con los comentarios de Olimpodoro, el *Timeo* corregido por Yaḥya ibn 'Adyy y traducido por al-Bitrīq o (porque en este caso hay algunas dudas en respecto) traducido por Ḥunain y corregido por al-Bitrīq. Para más informaciones véase Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 36.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, pág. 37: « al-Mas'ūdi mentionne la République, le Timée, et le Phèdre; Muhammad ibn Zakaryya al-Rāzī cite le Timée; Albīrūnī cite longuement le Timée ; Maimonide cite le même dialogue; al-Qifti et ibn abī Usaibi'ah, dans leurs articles sur Socrate, relatent la mort de Socrate en se basant sur le Criton et le Phédon. Mais ces citations ne prouvent pas



Por lo menos se puede afirmar, con una cierta seguridad, que hubo una traducción árabe de la *República*, una vez que Ibn Rushd (1126-1198 d. C/529-593 H) hizo una paráfrasis de esta<sup>69</sup>. Empero, tal traducción puede haber sido el resultado de un acontecimiento muy interesante: sucedió que algunos árabes realizaron paráfrasis de los textos de Aristóteles al mismo tiempo que no sintieron la necesidad de proseguir con un análisis más profundo de los textos platónicos, es decir, es como si el texto de Platón solo fuera útil para confirmar el trabajo de Aristóteles<sup>70</sup>. Por otro lado, es posible, también, que algunos árabes solo conocieran los comentarios de Proclo con respecto a la *República* y del *Timeo*, así como el comentario al *Timeo* por Plutarco<sup>71</sup>.

### 1.2.1.1 Textos apócrifos atribuidos a Platón

Si el número de traducciones de las obras de Platón es pequeño, cuando este es comparado con las traducciones de las obras aristotélicas, el número de los textos apócrifos atribuidos a Platón ultrapasan sin embargo los de Aristóteles. Estos textos, además de la importancia en la reconstitución de las obras perdidas en el original griego, también representan la riqueza reflexiva de aquellos que realizaron los más vastos comentarios. Estas obras, que llevan el nombre del maestro de Aristóteles sin serlo, pueden ser distribuidas en tres categorías: las que tratan de la política, las obras morales y las de magia y química.

Entre las políticas destacan *Los testamentos griegos*, que tienen como base el texto de la *República*, pero que reúnen ideas de otras obras griegas

---

*nécessairement que ces dialogues ont été traduits en arabe. Elles pourraient être des citations d'après des citations dans d'autres sources indirectes »*

<sup>69</sup> De acuerdo con Libera, aunque Ibn Rushd hubiera hecho una paráfrasis de la *República*, "l'œuvre authentique de Platon n'a guère été traduite en arabe" (Libera, *op. cit.*, 1993, pág. 75).

<sup>70</sup> Esta idea que conduce a la comprensión de que la filosofía de Platón es una introducción al pensamiento aristotélico se presenta en distintos campos y niveles en la historia de la filosofía, tanto antigua como árabe. Sobre esto, Arnaldez argumenta que, para la formación de un vocabulario filosófico, se hizo lo siguiente: "*Comme pour la Grèce, mais dans un contexte particulier essentiellement linguistique c'est Platon qui a ouvert la voie à Aristote*". Explica, pues, la razón "*Pour que l'arabe devînt une langue aristotélicienne, il fallait qu'elle passât par la forme extrême du platonisme, seule capable de rompre son vieil équilibre de langue de la civilisation du désert et de l'Islam*" (Arnaldez, *op. cit.*, 1960, pág. 104).

<sup>71</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 16.

sobre la política. Se trata de un libro de Aḥmad ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm o, por lo menos, todo sugiere que sea de él. Está compuesto por tres testamentos y no corresponde a un simple comentario de la *República*, incluso no hay ninguna citación del texto platónico. Hay, de igual forma, la *Platónica*, que es un conjunto de sentencias morales y políticas juntamente con un comentario al último libro de las *Leyes* y el *Al-maqūlāt lil-hakim Aflātūn*, que versa sobre las definiciones de género, especie, etc. en sus 46 capítulos. En Estambul se encuentran otras dos obras sobre el mismo tema: la *Epístola de Platón, el divino, para refutar los que afirman que el hombre desaparece después de la muerte* y la *Epístola de Platón, el divino, a Timeo*.

En lo que concierne a tratados políticos, es común la afirmación de que el pensamiento político árabe se acerca más a la filosofía platónica que a la aristotélica. Una de las justificaciones para esto es que el libro *Política* de Aristóteles no se había traducido, tampoco conocido, en el mundo árabe, o incluso que desapareció desde el currículo filosófico escolar antes de los árabes. Sobre ello, afirma Peters,

Pero, ahora, es lugar común la opinión de que los tratados políticos de Platón sustituyeron los tratados políticos de Aristóteles en el currículo escolar tardío es doblemente engañoso. Hubo, como se ha visto, poco interés de cualquiera en la teoría política en las escuelas platónicas. Y si bien es cierto que la política de Aristóteles estimulaba poco interés en la antigüedad, es igualmente cierto que había circulado entre los árabes tratados que pretendían ser el pensamiento de Aristóteles sobre asuntos políticos<sup>72</sup>.

De las obras que se destacan entre las que versan sobre la moralidad, se encuentra la *Reprobación del alma* que, en solamente un manuscrito, es atribuida a Platón, mientras que en los demás se refieren a Hermes<sup>73</sup>. Muchos

---

<sup>72</sup> Peters, *op. cit.*, 1993, pág. 28: "But the now commonplace judgment that the political treatises of Plato replaced the Politics of Aristotle in the later school curricula is doubly misleading. There was, as has been seen, little interest in anyone's political theory in the Platonic schools. And while it is true that Aristotle's Politics excited little interest in the antiquity, it is equally true that there were circulating among the Arabs treatises that purported to be Aristotle's thinking on political subjects".

<sup>73</sup> Hermes había sido compañero de Proclo en Atenas, dotado de reconocida inteligencia, como al-Nadīm describe en el *Fihrist*: "He was the most thoroughly intelligent, the most strikingly

estudiosos, afirma Badawi, divergen acerca de la verdadera autoría del texto. Como ejemplo, Fleischer tiene por cierto que el autor es un cristiano con rasgos gnósticos, neoplatónico y maniqueo o partidario de la teosofía oriental. Mientras tanto, Bardenhewer no está convencido de esta posibilidad una vez que hay, en el libro, partes que presentan contradicción con los dogmas del cristianismo y casi nunca hace referencia a la Biblia. Con esto, para este estudioso, es más propicio pensar que se trata de un autor musulmán con interés en ciencia griega. No es, tampoco, ignorada la posibilidad de que esa obra hiciera parte de un tipo de literatura hermética muy común en el período de declive del pensamiento antiguo<sup>74</sup>.

En las *Sentencias morales*, a su vez, se encuentran las que están solo compuestas de palabras de Platón, de modo que en el inicio de cada una de las sentencias hay la expresión “él dice”, y, algunas veces, hay referencias a los pasajes donde se pueden leer las citas en las obras de Platón. Hay, igualmente, otras que son sentencias morales de Sócrates, Platón, Aristóteles e, incluso, algunas sentencias de Alejandro Magno. Además de estos, se incluyen otros textos de contenido moral como, por ejemplo, *El testamento de Platón para la educación de los jóvenes* que fue traducida por Ishāq ibn Hunain (†910), las *Palabras platónicas* y el *Testamento de Platón a Aristóteles*.

Interesante, también, es la presencia de tratados de alquimia y magia que llevan el nombre de Platón. Entre estos, destaca el *Liber Quartus* comentado por Ahmad ibn al-Husain ibn Jahār Buhtār y Thâbit ibn Qurrah. En relación con este texto, comenta Badawi:

El autor de este libro menciona nombres puramente imaginarios: afirma que Platón tenía un discípulo llamado Oumanitus, que tiene un libro llamado *Dialogon* que se compone de maqalat —él cita la séptima maqâla—; en otra parte dice que se encuentran unas figuras; dice incluso que ahí ha refutado a Hiparco, el famoso astrónomo griego; menciona Apolo de Pérgamo, a Ptolomeo (Claudio); nombra asimismo a otro discípulo de Platón que se llama Glaucón, un nombre que, en efecto, aparece en los diálogos de Platón, pero al que atribuye, aquí, palabras sobre la

---

wise, and the most refined in discernment among them. He went to the land of Egypt, where he ruled over the inhabitants, making the land prosperous, improving the conditions of the people, and manifesting his wisdom among them” (Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 574).

<sup>74</sup> Cf. Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 39.

alquimia. También menciona las gentes de Lydia, vecinas de los griegos, y les atribuye reflexiones sobre la podredumbre y la sublimación<sup>75</sup>.

Alrededor del año 1200, esa obra fue traducida al latín. En general, en ella, hay una frase o un pequeño texto de Platón y, luego, una explicación de Ahmad ibn al-Hausain; sin embargo, persisten dudas sobre si el texto fue producido por los sabeos de Bagdad. Entre las obras de alquimia, hay, todavía, el *Tratado de los principios y de los medios de control en alquimia*, que se compone de diez capítulos. Se trata de un libro sobre cómo se hacen ungüentos mágicos y cuyas algunas ideas han sido extraídas de las *Leyes* de Platón.

Conforme a lo expuesto, se puede decir que con la larga producción filosófica que salió del mundo griego al árabe, los textos platónicos no llegaron, hasta los árabes, con las mismas características presentes entre los griegos. Uno de los ejemplos que hace posible esta afirmación es la forma como al-Nadīm habla de Platón en su obra. En esta, se observa que al-Nadīm tenía el conocimiento del corpus aristotélico, sus comentarios griegos y traducciones siríacas y árabes. Pero, de Platón, lo que tenía correspondía a algunas informaciones que hacen referencias a las traducciones, a sus traductores y, entonces, identifica quienes habían sido sus comentadores. Afirma, pues, en su texto: “*Teón dijo ‘Platón escribió sus libros como diálogos en los que estaban los discursos con personas y nombró cada libro con el nombre de la persona con la que la composición estaba relacionada’*”<sup>76</sup> y, más adelante: “*Yo leí lo que*

---

<sup>75</sup> Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 42: “L’auteur de ce livre mentionne des noms purement imaginaires: il prétend que Platon avait un disciple qui s’appelait Oumanitus, qu’il a un livre qui s’appelle Dialogon qui est composé de maqālāt, il cite la 7e maqālah; dans un autre endroit il prétend que des figures s’y trouvent ; il dit encore qu’il y a réfuté Hipparque, le fameux astronome grec ; il mentionne Apollon de Pergame, Ptolémée (Claudius) ; il nomme aussi un autre disciple de Platon qui s’appelle Glaucon, ce nom étant tiré véritablement des Dialogues de Platon, mais il lui attribue ici des paroles sur l’alchimie. Il mentionne aussi les gens de Lydie, voisins des Grecs et leur attribue des opinions sur la pourriture et la sublimation.”

<sup>76</sup> Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 592. “Theon said, ‘Plato wrote his books as dialogues in which were discourses with people, and he named each book with the name of the person with whom the composition was related’”.

estaba escrito en la caligrafía de Yahya ibn ‘Adi, Ishaq ibn Hunayn, tradujo el *Sofista*, con el comentario de Olimpido”<sup>77</sup>.

Por lo tanto, en vista de los ejemplos presentados, afirma Peters:

No se ha conservado ninguna versión árabe de un diálogo de Platón. Sin embargo, Ibn al-Nadīm, escribiendo a los finales del siglo x, en plena recepción del helenismo por el Islam, supo, principalmente sobre la base de un libro de memorias escrito por el erudito cristiano Yahya ibn Adi (m. 974), de traducciones de la *República* (Hunain), las *Leyes* (Hunayn y Yahya), el *Sofista* (Ishaq ibn Hunayn), el *Timeo* (Ibn al-Bitrīq y Hunayn) y, finalmente, las *Cartas*, aunque ningún traductor es mencionado en el caso (...). Que el trabajo completo también incluía el *Parménides* lo conocemos por una referencia en una sección preservada, así como por la declaración explícita de Ibn al-Nadīm en el *Fihrist*<sup>78</sup>.

Así, el conocimiento de los textos platónicos entre los *falāsifa* se hizo presente desde el inicio de la *falsafa*, de modo que las distinciones entre los períodos de la tradición platónica en el mundo árabe se dieron a partir del nivel de sincretismo de estos textos con la filosofía aristotélica. Merece la pena, sin embargo, recordar que esta tendencia de mezclar Aristóteles con Platón ya estaba presente desde Imperio romano con el neoplatonismo. Debido a esto, el pensamiento neoplatónico se destaca, en el contexto del Islam, como aquel que dio inicio a esta orientación que tanto influyó en el pensamiento filosófico desarrollado entre los árabes.

Estudios recientes, como los elaborados por Richard Walzer, afirman que los árabes tuvieron contacto con un tipo de platonismo pre-plotiniano, de modo más probable que el medio platonismo presente en el principio del

---

<sup>77</sup> Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 593. “I read what was written in the handwriting of Yahya ibn ‘Adi, Ishaq ibn Hunayn translated the *Sophistes*, with the commentary of Olympiodorus”

<sup>78</sup> Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 15. “No Arabic version of a Platonic dialogue has been preserved. And yet Ibn al-Nadīm, writing in the late tenth century at the height of Islam’s reception of Hellenism, knew, principally on the basis of a written memoir by the Christian scholar Yahyā ibn Adī (d.974), of translations of the *Republic* (Hunayn), the *Laws* (Hunayn and Yahyā), the *Sophist* (Ishāq ibn Hunayn), the *Timaeus* (Ibn al-Bitrīq and Hunayn) and, finally, the *Letters*, though no translator is mentioned in their case (...) That the complete work also embraced the *Parmenides* we know from a reference in the preserved section, as well as Ibn al-Nadīm’s explicit statement in the *Fihrist*”.

Imperio romano<sup>79</sup>. No obstante, es difícil saber, con seguridad, hasta qué punto la filosofía de Plotino influyó en la construcción del pensamiento filosófico de sus sucesores en la Academia, pues, con sus tratados, los neoplatónicos se quedaron casi ocultos o con pocas referencias. En lo que se refiere a Porfirio de Tiro, fue conocido entre los árabes tanto como el autor de la *Isagoge*, cuanto como comentador de Aristóteles, mientras que sus trabajos sobre Platón fueron poco conocidos por los autores musulmanes.

Curioso, de igual forma, es el proceso de desarrollo del platonismo de Galeno entre los árabes. Su exposición sobre los diálogos de Platón resonó ampliamente, pero, como los demás, fue comprendido entre los que hacían parte de la tradición aristotélica. Con esto se puede, por lo menos, observar que el neoplatonismo plotiniano no fue la única versión del platonismo que llegó al mundo árabe. Hubo, también, en el siglo V, principalmente en Atenas, una variante del platonismo más cercana a aquella de Gaius (siglo II) y Albinus (siglo II) y que tuvo como principal representante a Hierocles (siglo V). Además, es esta la vertiente de platonismo que está más de acuerdo con la concepción de Dios de algunos filósofos árabes, como es el caso de al-Fārābī.

Es posible, por lo tanto, decir que hubo, en el Islam, dos tipos de “platonismos” vinculados a la forma como el conocimiento de la tradición platónica sale de las antiguas academias y llega a los ambientes académicos de los *falāsifa*. Son estos: por un lado, un platonismo que fue mantenido por los sabeos, que hicieron resurgir el platonismo que estuvo muerto en el Imperio bizantino cristiano; y, por otro, aquel de los ismāʿīlīs, responsables de la persistencia y vitalidad del legado filosófico de Platón en el Islam. De este modo, el

El platonismo sobrevivió por sus propios méritos, pero la alta calidad literaria y académica de gran parte de esa tradición nos ha permitido trazar el camino de su supervivencia, los métodos, los textos y el currículo, todos pasaron al Islam a través de las

---

<sup>79</sup> Cf. Walzer, Richard. 1962, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, págs. 48-59.

manos de los intermediarios sirios, que eran a su vez tanto escolásticos como sofisticados traductores<sup>80</sup>.

Se concluye, por lo tanto, que el estilo aristotelizante, a que habían sido conducidos los filósofos platónicos y neoplatónicos en la escuela platónica de Alexandria, tuvo continuidad entre los árabes, posiblemente sin que ellos tuvieran verdadera percepción de esto. Por esta razón, los textos neoplatónicos fueron entendidos, muchas veces, como aristotélicos. Ellos creyeron, por ejemplo, que las *Enéadas* realmente constituían la *Teología de Aristóteles* o incluso veían los trabajos de Porfirio como comentarios de las *Categorías*. Todo esto llevó a creer que lo que se podría comprender como de Platón, o de los platónicos, estaba más cerca del pensamiento aristotélico. Consecuentemente, resultó que los árabes, aunque platónicos, se consideraron aristotélicos. En gran parte, esto se debe al hecho de que los filósofos árabes, como al-Fārābī, tuvieron contacto con la filosofía griega en Alejandría, no en Atenas. Así, se hacen más evidentes los rasgos de la tradición aristotélica sin referencias a la escuela de Atenas, así como tampoco al platonismo.

### **1.2.2 Aristūtālīs: el conocimiento y las particularidades de Aristóteles en el mundo árabe**

La presencia de Aristóteles en el mundo árabe estuvo directamente vinculada a la tradición presente en las escuelas de Alejandría y Atenas. Por esto, el estagirita que fue recibido por los árabes correspondía a un pensador envuelto en el constante intento de conciliación de su pensamiento filosófico con el platónico, una vez que en esos ambientes se creía que la distinción entre los dos más importantes filósofos griegos era solamente aparente. Así, el Aristóteles que se conoció, el Maestro que fue presentado a los árabes, ya estaba marcado por las influencias de las escuelas neoplatónicas que tenían el evidente objetivo de conciliar el pensamiento griego con las doctrinas

---

<sup>80</sup> Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 14: “Platonism survived on its merits, but high literary and scholastic quality of much of that tradition has enable us to chart the path of its survival, for methods, texts, and curricula all passed into Islam through the hands of Syrian intermediaries, who were themselves both schoolmen and sophisticated translators”.

cristianas. Como bien ilustra D'Ancona: “*Los comentarios aristotélicos que han llegado hasta nosotros siguen la tradición post-plotiniana de lectura lógica y la cosmología de Aristóteles como encajando perfectamente con la doctrina metafísica de Platón*”<sup>81</sup>.

Hay, pues, una “neoplatonización” de Aristóteles, un intento constante de armonizar los dos grandes pensadores griegos; algo que tiene que ver con el intento de unión de la Filosofía con la Religión, una vez que se comprendía a Platón como el divino, mientras a Aristóteles, como el sabio. Sabiduría y Religión caminarían, de acuerdo con esa propuesta, juntas y en busca de un mismo fin<sup>82</sup>. Aquí está la fuente principal, el foco de la influencia de la tradición griega tardía sobre el pensamiento árabe. Esto fue así porque esa armonización podría ser utilizada en distintas cuestiones problemáticas del Islam que, una vez resueltas de acuerdo con los cánones aristotélicos, significaba que la doctrina de la religión islámica no planteaba conflicto con los postulados filosóficos. La explicación de tal comportamiento es el hecho de que, en este universo islámico, Aristóteles fue visto como una figura casi mitológica.

Práctica muy frecuente en los ciclos de las escuelas filosóficas de la antigüedad tardía (y, por lo tanto, anterior al conocimiento de Aristóteles por los árabes), Aristóteles será comprendido como un maestro singular en distintas áreas de conocimiento, de forma que todas las lecturas habían de pasar por la prueba de los escritos aristotélicos. Es con esta configuración que la filosofía aristotélica llega desde Alejandría al círculo de al-Kindī, una vez que el conocimiento que los árabes tuvieron del estagirita era, básicamente, aquel que

---

<sup>81</sup> D'Ancona, *op. cit.*, 2005b, pág. 17: “*The Aristotelian commentaries that have come down to us follow the post-Plotinian tradition of reading Aristotle's logic and cosmology as fitting perfectly with Plato's metaphysical doctrine*”.

<sup>82</sup> Como un ejemplo de esta armonía entre los dos pensadores griegos, se puede citar la obra de al-Fārābī cuyo título es *Conciliación entre la filosofía del divino Platón y el sabio Aristóteles* (Al-Fārābī, Abū Nāsr, *Concórdia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, trad. pról. y not. de P. Manuel Alonso y Alonso, 1969, Madrid: Pensamiento. De Boni, observando esta característica tan presente en la filosofía árabe, concluye que “*a Filosofia árabe constitui-se de uma mescla de Teologia corânica, de aristotelismo e de neoplatonismo, sendo que boa parte dos filósofos pensava mesmo que era possível conciliar Aristóteles a Platão*” (De Boni, L. 2010, *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, Porto Alegre: EST/Ulysses, pág. 39). Para más informaciones sobre el tema, se sugieren las lecturas de Fakhry, *op. cit.*, 1983; Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a; Badawi, *op. cit.*, 1968.



tuvo origen con los alejandrinos. Su imagen fue la de un maestro con un nivel de sabiduría tan elevado que llegó a portar características de un ser casi divino, sujeto de gran admiración, o incluso, fascinación. Nombrado como “Filósofo” o mismo “Maestro primero”, no se creía que algún otro pensador podría incorporar algo de nuevo a su pensamiento o ser más perfecto que él. En sus obras, no era posible entonces encontrar errores y nada debería ser modificado o añadido a esas y, en cuanto a su postulado lógico, fue comprendido como de gran utilidad para las disputas teológicas. Por su tamaña sabiduría, Ibn Rushd le dedicó las siguientes palabras:

Tan maravillosa ha sido la disposición de este varón, tan poderosas las diferencias entre su formación y la de los restantes hombres cultivados, que parece haber sido el que produjo la divina providencia para instruirnos a nosotros, la universalidad de los hombres, poniendo de manifiesto la última perfección de la especie humana cuando se individualiza y se hace sensible, perfección del hombre en cuanto hombre. Por eso, los antiguos lo llamaban divino<sup>83</sup>.

Resulta, por consiguiente, que la originalidad de la filosofía griega parecía, para los pensadores árabes, estar centrada en Aristóteles. Incluso su vínculo con el emperador Alejandro, el Grande, significaba una contribución más para que el filósofo griego fuera caracterizado, entre los árabes, como pensador completo, vinculado, igualmente, con la práctica política. Como resultado, fueron traducidas casi todas las obras aristotélicas que estaban disponibles y, quizás, algunos fragmentos de la *Política*, como se puede constatar por medio de citas en otros autores<sup>84</sup>. Aristóteles se estableció, por todo eso, de un modo muy particular en el mundo árabe, lo que resultó en un grande número de comentarios, paráfrasis y textos apócrifos que llevaban el nombre del Maestro griego sin ser, verdaderamente, de su autoría. Tal hecho, se supone, podría ser resultado del posible prestigio, o atención diferenciada,

---

<sup>83</sup> Ibn Rushd apud Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 85.

<sup>84</sup> Cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 45.

que el texto recibía una vez que cargaba en nombre del Filósofo por excelencia<sup>85</sup>.

Ocurrió que, con la muerte de Aristóteles, los primeros sucesores mantuvieron el desarrollo de la escuela de Atenas, principalmente en lo que respecta la especulación filosófica de dimensión materialista y naturalista. Sin embargo, tras un tiempo de baja producción filosófica, los textos aristotélicos vuelven a tener un espacio privilegiado en la historia con las traducciones de Andrónico de Rodas (60 a.C.). Desde entonces, se siguió un período de larga producción de comentarios de las obras aristotélicas, correspondiente a una retomada de la lectura de los textos en el interior de la tradición cristiana. Resultó, justamente, que en este período los escritos de Aristóteles quedaron distribuidos en dos importantes ambientes: Alejandría y Roma (esta albergó los trabajos filosóficos aristotélicos solo hasta su prohibición - con excepción de los libros de la lógica y algunos esotéricos - por parte de los cristianos).

Hay, entonces, el inicio de un proceso de interpretaciones y comentarios de los textos que pudieran ser útiles para el fortalecimiento del cristianismo<sup>86</sup>. Ante esta tendencia, da a conocer Ramón Guerrero:

---

<sup>85</sup> Es necesario destacar que, entre los sirios, ya era posible leer una biografía sobre el filósofo. En cuanto a los comentadores de esta biografía entre los árabes, pueden ser citados: Hunayn b. Isḥaq así como su hijo, Isḥaq b. Hunayn, Ibn Yuyul y, también, Abū Sylaymān al-Siyistānī. Pero, fueron Ibn al-Nadīm, Ibn al-Qiftī e Ibn Abī Uṣaybi los que ofrecieron una lista de las obras de Aristóteles permitiendo que, hoy, fueran conocidas las obras que estaban disponibles en las versiones árabes. Cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 87.

<sup>86</sup> Sobre la presencia del Aristóteles en el occidente latino, solo fue a partir del siglo V cuando, con Boecio (480-524), la filosofía aristotélica empezó a ser vista bajo algún interés. Pero, por el infeliz destino que aguardaba a este filósofo, la edad media latina tardó mucho en conocer las obras del estagirita. Todo esto ocasionó que solamente en el siglo XII, con el contacto con la filosofía árabe y con el gran trabajo realizado por Tomás de Aquino, Aristóteles empezara a ser estudiado de modo significativo en el interior de las universidades latinas. Sobre este tema los historiadores de la filosofía medieval afirman que el contacto con el pensamiento aristotélico, por parte de los occidentales, siempre estuvo presente, una vez que nunca se perdió el vínculo, político o económico de los occidentales con Constantinopla, donde Aristóteles era fácilmente encontrado en los ciclos filosóficos de tradición aristotélica. Ocurrió que, de acuerdo con De Boni, “o esquema neoplatônico-agostiniano, que marca a Igreja e o mundo latino, servia plena e inquestionavelmente à Cristandade, como modelo de interpretação do mundo e do homem. Quanto este modelo entrou em crise, tornou-se necessário procurar-lhe um substituto e, então, em poucas décadas, a obra aristotélica estava disponível em língua latina” (De Boni, *op. cit.*, 2000, pág. 28). Una de las obras que demuestra bien el intento de cristianización de Aristóteles es el pseudo-aristotélico *De pomo sive de morte Aristotelis*. Sobre ella, se recomienda la lectura de la introducción a la traducción del texto para el portugués por Reegen. Cf. Pseudo-Aristóteles, *De pomo sive, De*

Los aristotélicos de los tres siglos que mediaron entre el I a.C. y el II d.C. entendieron el filosofar como el estudio de las doctrinas de Aristóteles, en la creencia de que la verdad había sido descubierta por el Maestro y expuesta por él en sus obras. Había entonces que intentar comprenderlo y defenderlo de las erróneas interpretaciones y ataques que pudiera sufrir. Comenzó a florecer así un tipo especial de literatura, de carácter exegético, que adoptó cuatro formas: resúmenes de las obras; paráfrasis o nueva redacción del texto, con adición de nuevas palabras y frases o con modificación de otras; escritos dedicados a la exposición de algún capítulo o tema concreto; y, en fin, los comentarios propiamente dichos, en los que el autor glosa la obra capítulo por capítulo o párrafo por párrafo, aclarando y explicando el sentido de los términos y disipando las dudas que sobre otros pudieran surgir. Con frecuencia, estos comentarios solían ser notas recogidas en las explicaciones orales de algún texto<sup>87</sup>.

Es, por eso, fundamental comprender el método con el que esos comentadores trabajaron el pensamiento del discípulo de Platón, de forma que dio las directrices de los estudios que siguieron. Entre ellos, hay que destacar la figura de Alejandro de Afrodisia (s. II-III d. C.), que fue de gran referencia entre los árabes. Este tuvo, por un largo período, el nombre de Aristóteles vinculado al suyo<sup>88</sup>. Aunque no haya, en él, una solución para las aporías aristotélicas, tuvo un papel fundamental en las especulaciones acerca del intelecto que fueron llevadas a cabo en la *falsafa*<sup>89</sup>. Su lectura e interpretación de Aristóteles parecía poseer un rasgo platonizante. Este, a su vez, fue, como se ha dicho, una marca de los neoplatónicos que se dedicaron a comentar la obra aristotélica mezclándola con la filosofía platónica. Para ellos, al mismo tiempo que un complemento, esta mezcla podría ser de gran ayuda para la comprensión del pensamiento de Platón.

---

*morte de Aristotelis. Sobre a maçã ou sobre a morte de Aristóteles*, apres., intr. y not. de Jan G. J. Ter Reegen, 2006, Fortaleza: Ed.UECE.

<sup>87</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 59.

<sup>88</sup> El trabajo de Alejandro corresponde a un análisis interpretativo o incluso a un material que pudo servir de apoyo a los estudios peripatéticos realizados en la escuela de Atenas en torno al año 180 d. C. De la misma tradición de paráfrasis y resúmenes de la herencia del estagirita, siguieron Porfirio, Siriano, Temístio, Simplicio —que estaba entre los que se refugiaron en Persia con la clausura de la Academia por Justiniano— y Juan Filopono. Todos, a lo largo de la producción de los comentarios, añadían textos a las obras, de modo que produjeron un número considerable de libros, de tendencia neoplatónica, que frecuentemente se confundieron con aquellos de Aristóteles. Por la necesidad misma de comprender los escritos aristotélicos, se hizo, por esta vía, traducciones de los comentadores, tanto para el árabe como, posteriormente, para el latín.

<sup>89</sup> Cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 62.

### 1.2.2.1 La traducción y los comentarios de las obras aristotélicas

Así, para una mejor comprensión de los estudios que fueron realizados, entre los árabes, acerca del *corpus* aristotélico, es necesario conocer cómo fueron hechas las traducciones de las obras del estagirita<sup>90</sup>. Sin duda, Aristóteles fue el pensador griego que más atrajo la atención de los árabes, tanto por su método empírico como por el carácter práctico de su pensamiento filosófico. Con la realización del presente análisis, será posible obtener una observación más precisa de cómo y en qué medida los libros que llegaron a las manos de los filósofos árabes influenciaron en el desarrollo de la *falsafa*<sup>91</sup>. Sin embargo, no se pretende aquí realizar un análisis profundo de cada una de las obras aristotélicas que fueron conocidas o estudiadas bajo la égida del Islam, pues sería un trabajo demasiado extenso. Existe, antes de todo, el propósito de hacer un examen de los principales textos de Aristóteles en los que consiste la influencia dejada en la filosofía árabe. Por lo tanto, nada más apropiado que empezar con las *Categorías*, que fue, sin duda, una de las obras más destacadas y significativas.

#### 1.2.2.1.1 De las obras que versan acerca de la lógica y lenguaje: las *Categorías*; el *Organon*; la *Analítica Priora*; la *Analítica Posteriora*; el *De Interpretatione*; la *Retórica*.

Traducida del griego al árabe por Hunayn ibn Ishāq<sup>92</sup>, las *Categorías* fueron interpretadas por al-Fārābī, Abū Bishr Mattā y hubo epítomes de Ibn al-

---

<sup>90</sup> Es posible encontrar una traducción española del relato de al-Fārābī sobre el trayecto de los textos de Aristóteles en el artículo intitulado *Comentadores árabes de Aristóteles* (Ramón Guerrero, Rafael. 1998a, "Comentadores árabes de Aristóteles – Alfarabi: Discurso sobre la substancia", *Tópicos*, n.1, Madrid, pág. 55-82). En este relato se puede constatar que, en casi los 300 años del proceso de traducción de las obras del griego al árabe, fueron solamente unos pocos los textos de Aristóteles con los que los árabes no tuvieron contacto y que, por ello, no se tradujeron.

<sup>91</sup> Sobre la realización de un análisis de este tipo, nos informa Peters que: "A series of studies on the Arab philosopher by Schmoelders (1842), Renan (1852), Chwolsohn (1856), Munk (1859), Dieterici (1865-1879) and Steinschneider (1869) opened the possibility of tracing the Aristotelian translation in the derivate falsafah literature" (Peters, F.E. 1968, *Aristóteles Arabus: the Oriental Translation and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden: Brill, pág. 2).

<sup>92</sup> Hay algunas discusiones al respecto del verdadero traductor de las *Categorías*. Conforme argumenta Peters, "the extant a much studied Arabic version in Paris MS BN 2346 tells a different story. It is attributed not to Hunayn but to his son Ishāq (m. A.D. 910)" (Peters, op.

Muqaffa, Ibn Bahriz, al-Kindī, Iṣḥaq ibn Hunayn, Ahmad ibn al-Tayyib y al-Razi entre otros. Hay que esclarecer, también, que, antes de su versión al árabe, hubo una traducción de esa obra al siríaco que fue de gran importancia para la realización de trabajos exegéticos y de enseñanza en ese período<sup>93</sup>. A pesar del número de trabajos sobre lógica aristotélica en el mundo árabe, esta tuvo un cierto conflicto con las ideas coránicas, de forma que se quedó, incluso, como un área de la filosofía posible solamente bajo las características específicas del pensamiento griego. Los árabes afirmaban que, ante la estructura lingüística y el modo de pensar árabe, la lógica aristotélica no podría ser válida. La gramática árabe, poseía, a su vez, sus propias características que, por lo tanto, no podrían adecuarse al tipo de silogismos lógicos como en la gramática griega.

Hubo, por lo tanto, un tipo de rechazo de la lógica griega por la comunidad de los gramáticos que eran, también, dialécticos y estudiosos del Corán. Sobre este tema, Zimmermann explica:

Se trata de la definición de los prolegómenos de Alejandría: la lógica no es una parte (rama) de la filosofía, sino su *herramienta* —la herramienta con la que el filósofo distingue entre lo verdadero y lo falso en materia de teoría, el bien y el mal en cuestión de práctica—. Esta definición era un lugar común, no sólo entre los alejandrinos del siglo VI, sino también entre los autodenominados neoalejandrinos del Bagdad del siglo X<sup>94</sup>.

Arnaldez, en el texto *Influence des traductions d'Aristote sur l'évolution de la langue arabe*, hace mención de algunos autores árabes sobre los escritos lógicos de Aristóteles. Entre estos, cita el caso de Ibn Taimīya, en el siglo XIV, que deja evidente su repudio a la lógica en la obra *Refutación a los*

---

cit., 1968, pág. 7). En este caso, Hunayn sería el autor de la traducción siríaca de la obra, mientras que su hijo realizaba la versión en árabe.

<sup>93</sup> Cf. Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 598.

<sup>94</sup> Zimmermann, F. W. 1987, "Introduction" in Al-Fārābī, Abū Nasr, *Al-Farabi's Commentary and Short treatise on Aristotle's De Interpretatione*, transl. intr. and not. F. W. Zimmermann, 1987, New York: Oxford University Press, pág. cxxiii: "It is the definition of the Alexandrian prolegomena: logic is not a part (branch) of philosophy but its tool – the tool with which the philosopher distinguishes between true and false in matters of theory, good and bad in matter of practice. This definition was commonplace, not only among the sixth-century Alexandrians, but also among the self-styled neo-Alexandrians of tenth century Bagdad".

*lógicos*<sup>95</sup>. No obstante esto, lo que se verifica es la presencia de comentarios y apuntes hechos en el contexto del Islam a partir de los textos de Porfirio, Galeno, Juan Filopón, Amonios, Simplicio o Alejandro de Afrodisia —entre otros— sobre las *Categorías* de Aristóteles. Mientras tanto, conforme a las informaciones de Peters, lo que se conoce de las *Categorías* son resultado de los trabajos de al-Hasa ibn Suwār (†1017 d. C./407 H) y la edición de su discípulo Yaḥyā, que, a su vez, desarrolló una copia de la traducción de Ishāq añadiendo una introducción de Ibn Swār con apuntes críticos.

Además de las *Categorías*, se encuentra, entre los libros de Aristóteles conocidos en ese contexto, el *Organon*, que fue traducido al árabe alrededor del siglo X d.C - V de la Hégira. Se trata de una edición de al-Hasan ibn Suwār añadida de algunas notas y cuya su versión final data de la segunda mitad del siglo X. A parte de ese texto, existe, también, una traducción realizada por los cristianos que empezaron la enseñanza de lógica en el siglo IX. De acuerdo con los datos históricos, habría sido esta la edición utilizada en el interior de los estudios farabianos y, coincidentemente o no, hubo su versión revisada y con apuntes en el mismo período en que al-Fārābī empieza su enseñanza en lógica<sup>96</sup>.

Prosiguiendo con lo dicho, en lo que concierne a la *Analítica Priora*, se verifica la traducción al árabe de Teodoro, con la revisión llevada a cabo por Ḥunayn, que, a su vez, hizo la traducción de una parte de la obra para el siríaco, de manera que la traducción de la otra parte quedó en la responsabilidad de Ishāq. Además de las de Ḥunayn, diferentes traducciones siríacas de esta obra son citadas en la literatura árabe, pero la de Teodoro fue la adaptada para el uso en los ciclos peripatéticos de Bagdad. Sobre las interpretaciones y comentarios, fueron conocidos los de al-Fārābī, Quwayri y Abū Bishr Mattā (contemporáneo de al-Fārābī y uno de los que formaron parte de la primera generación de los peripatéticos de Bagdad), y estudios realizados por al-Kindī. De acuerdo con Peters, "*la Analítica Priora representa el último*

---

<sup>95</sup> Arnaldez, *op. cit.*, 1960, pág. 106.

<sup>96</sup> Sobre esta información, *cf.* Peters, *op. cit.*, 1968, pág. 15.

punto de interés en el *Organon* para los aristotélicos pre-islámicos de lengua siríaca<sup>97</sup>.

En el caso de la *Analítica Posteriora*, es posible afirmar que hubo dos traducciones al siríaco, una incompleta, por parte de Ḥunayn, y una completa, por Ishāq, que fue utilizada por Mattā para la traducción existente en árabe. Entre los comentarios del texto, los de Alejandro fueron conocidos por Abū Bishr Mattā, al-Fārābī, al-Kindī e Ibn Sīnā (que, del mismo modo, hicieron explicaciones acerca del libro). Ya en lo que concierne al *De Interpretatione*, su traducción para el siríaco fue realizada por Ḥunayn para, luego, servir de base para la versión árabe de Ishāq<sup>98</sup>. De esta, destacan los comentarios de Yaḥyā, el Gramático, Abū Bishr Mattā y al-Fārābī. En los primeros años de la existencia de la versión árabe de Ishāq, fueron añadidos muchos comentarios que siguieron siendo incorporados al texto por lectores y copistas. Habían sido, exactamente, estas versiones con adiciones las que se difundieron entre los árabes y las que, a lo largo del tiempo, fueron adaptadas para la enseñanza del pensamiento filosófico, de forma que pasaron por un proceso de sistematización o de adecuación didáctica<sup>99</sup>.

En lo tocante a la *Retórica*, su versión en árabe fue realizada por parte de Ishāq, pero hay también, según al-Nadīm<sup>100</sup>, una traducción de Ibrāhīm ibn ‘Abd Allāh. En la edición hecha por Abū ‘Alī ibn al-Samḥ, hay, en el colofón del Libro III, una observación, del mismo al-Samḥ, afirmando ser ese libro poco usual, poco estudiado y que, seguramente, pocos estarían interesados en una corrección de él. En al-Kindī, aunque haya trabajado en las traducciones de textos griegos antes de Ḥunayn, no hay nada que haga referencia a la *Retórica*

---

<sup>97</sup> Peters, *op. cit.*, 1968, pág.18: “*The Analytica priora represents the last point of interest in the Organon for the pre-Islamic Syriac-speaking Aristotelians*”.

<sup>98</sup> Es necesario evidenciar que la traducción al siríaco marca el inicio del aristotelismo sirio, e incluso la presencia inicial de Aristóteles en el mundo semítico. En el contexto del cristianismo siríaco, este texto se presenta casi como un complemento de los textos de Teodoro de Mopsuestia.

<sup>99</sup> Cf. Zimmermann, *op. cit.*, 1987, pág. lxix.

<sup>100</sup> Cf. Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 601.

bajo su nombre, pero la obra fue introducida en el ciclo de al-Kindī por mediación de uno de sus discípulos<sup>101</sup> y comentada por al-Fārābī.

#### **1.2.2.1.2 De las obras que versan sobre la Física y Metafísica:**

##### ***Física; Metafísica; De cœlo et mundo; De anima.***

Sobre los textos de Aristóteles acerca de la Física y de la Metafísica, es posible afirmar que, a diferencia de lo que se pasó entre los siglos II-IV, no se constata, entre los árabes, un rechazo a la cosmovisión propia del estagirita. De forma diferente, lo que se observa es un impacto y, en algunos casos, polémicas sobre las tesis aristotélicas que versan sobre el tema entre los *falāsifa*. Por esto, es posible verificar que las consideraciones metafísicas aristotélicas, juntamente con las presentes en el sistema neoplatónico, contribuirán para las reflexiones acerca de los principios del Islam.

La *Física*, con sus ocho libros y junto con los comentarios de Alejandro de Afrodisia, tuvo traducción y revisión hechas por diferentes autores, además de algunas partes que han desaparecido. La primera parte del primer libro tuvo la traducción de Abū Rawah y la revisión de Yahyā ibn ‘Adi que, igualmente, hizo una traducción de la versión siríaca al árabe, una vez que la realizada del griego al siríaco había sido hecha por Hunayn. Existe, también, una versión en árabe de Ishāq que fue estudiada en la escuela de Yahyā. En lo que concierne a los comentarios, pueden ser citados los de Yahyā, a partir de un compendio desarrollado por Temistio, los de Abū Bishr y de Ibn Rushd<sup>102</sup>.

En cuanto a la lectura de la *Física* aristotélica en aquel contexto, afirma Peters: “*Lo que es inmediatamente evidente es que los árabes no tenían ningún texto independiente de la Physica, pero utilizaron uno tomado de uno u otro de los comentaristas griegos*”<sup>103</sup>. En efecto, la presencia de la *Física* empezó a tener un espacio singular en el mundo árabe solamente en los años 900, período en que fue comentada por Qudānah, Thābit ibn Qurrah, Ibn Karnīb y por al-Fārābī (aunque ya no existan sus comentarios, glosas y

<sup>101</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1968, pág. 28.

<sup>102</sup> Cf. Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 602.

<sup>103</sup> Peters, *op. cit.*, 1968, pág. 31: “*What is immediately apparent is that the Arabs had no freestanding text of the Physica but used one taken from one or other of the Greek commentators*”



epítomes acerca de las obras aristotélicas, se reconoce que fueron utilizadas, incluso, por Maimónides —1135-1204 d. C./528-600 H— en la elaboración de su *Guía de los perplejos*)<sup>104</sup>.

En referencia a la *Metafísica*, esta significó, para los árabes, una especie de teología racional, idea que se fortaleció con la presencia de la *Teología del pseudo-Aristóteles* y otros textos neoplatónicos como los *Elementos de teología* de Proclo y el pseudo-aristotélico *Libro de las causas*. Su traducción al árabe se dio, conforme Badawi, de manera completa: una versión íntegra de la obra puede ser encontrada en el comentario de Ibn Rushd y otras partes, bajo la traducción de Ishāq ibn Hunayn y Nazīf ibn Ayman<sup>105</sup>. Se registra, además, una traducción de todos los libros de la *Metafísica* por Eustāth, destinada a al-Kindī, así como dos otras traducciones que Ibn Rushd da a conocer en uno de sus comentarios: una de Yaḥyā ibn ‘Addy y otra que sería comentada por Alejandro de Afrodisia.

Al-Nadīm, a su vez, informa en el *Fihrist*<sup>106</sup> de las partes del libro con sus respectivos traductores para el árabe, e incluso nos da a conocer algunos libros que todavía se encontraban en versión griega<sup>107</sup>. Además, hay que mencionar, en particular, el curioso tratamiento que recibió el libro Λ, cuyas traducciones, muchas veces, fueron hechas por traductores desconocidos, realizadas al siríaco y al árabe de modo independiente de los demás libros de la *Metafísica*. Por su aspecto independiente o autónomo de las otras partes de la *Metafísica*, Thillet observa que el libro Λ fue estudiado por Ibn Rushd sin ser precedido por el estudio del libro K, ya que no poseía la traducción de este en sus manos<sup>108</sup>.

Otra obra citada textualmente en el contexto de la *falsafa* es el *De cœlo et mundo*, que tuvo su traducción por Ibn al-Bitrīq con ajustes por Hunayn y una nueva traducción de la primera parte por Abū Bishr Mattā. De acuerdo con

<sup>104</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1968, pág. 33.

<sup>105</sup> Cf. Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 82.

<sup>106</sup> Cf. Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 606.

<sup>107</sup> Para más informaciones a este respecto, Cf. Ramón Guerrero, Rafael. 1998b, “La metafísica en Averroes” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, n. 15, págs. 181-198.

<sup>108</sup> Cf. Thillet, Pierre. 1960, « Remarques et notes critiques sur les traductions arabes du livre Λ de la Métaphysique d’Aristote » en *Actes du Congrès de Lyon*, Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, pág. 117.

Peters, al-Kindī realizó una paráfrasis de esa obra que, aunque no sea constatada en el catálogo de al-Nadīm, está referenciada en Ibn Rushd; mientras tanto, afirma que al-Fārābī solo la mencionó como referencia bibliográfica. Alude, igualmente, a una lectura realizada, del libro II, por un matemático de Bagdad y recuerda que los comentarios de Ibn Rushd al texto todavía existen en su versión árabe<sup>109</sup>.

De equivalente importancia entre los árabes, concerniente al ámbito de la metafísica, es el *De Anima*. Esta fue traducida al siríaco por Ḥunayn y al árabe por su hijo Ishāq ibn Ḥunain, a partir de una copia defectuosa. Sin embargo, Ishāq utilizó una copia mejor para hacer la traducción de la segunda parte, lo que llevó, al final, cerca de treinta años. La traducción de Ishāq se quedó presente en el mundo árabe antes de 910. No obstante esto, hay una traducción completa adjunta al *Gran Comentario* de Ibn Rushd. Del *De Anima* existe un compendio elaborado por Ibn al-Bitrīq, un comentario y epítome de Ibn Bājjah (1095-1138/487-531 H), estructurado entre las líneas de los libro II y III, muy utilizado en este contexto, y otro de al-Fārābī. Se resalta, también, la dedicación al *De Anima* presentada por Ibn Sīnā, que compuso trabajos de psicología con base en esta obra aristotélica.

#### **1.2.2.1.3 De las obras que versan acerca de la Ética y Política: Ética; Política**

Cuando se habla de la influencia de los textos aristotélicos en el mundo árabe, en lo que se refiere a la ética y a la política hay que tener en cuenta que el Corán es, para los musulmanes, el libro donde están presentes las doctrinas acerca del comportamiento humano. De esta forma, cuando son insertadas las reflexiones filosóficas, inician algunos cambios vinculados a la posibilidad de una reflexión más autónoma, más basada en la razón que en las determinaciones presentes en el Corán. Iniciando el análisis con la *Ética Nicomaquea*, en el *Fihrist* hay el registro de que, acerca de ella, hubo una introducción hecha por al-Fārābī, que fue conocida únicamente por algunos de sus apuntes y por las citas de Ibn Bājjah, Ibn Tufayl y Ibn Rushd. Con

---

<sup>109</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1968, pág. 36.

relación a la traducción para el árabe, por Ishāq ibn Ḥunayn, algunos expertos, como Badawi<sup>110</sup>, se cuestionan si corresponde solamente al texto de Aristóteles o si está incluido, en esta, el comentario de Porfirio.

Sobre esto y teniendo en cuenta las mezclas de textos, habituales en el proceso de traducción y comentarios de las obras, Daiber desarrolla algunos apuntes sobre el *Summaria Alexandrianorum*, texto griego que fue traducido al siríaco y, luego, en el siglo X, del siríaco al árabe por Ibn Zur'a. De acuerdo con Daiber, Dunlop, que trabaja en la traducción del texto para el inglés utilizando su versión en árabe, "*mostró que entre el libro seis y siete de la Ética árabe se insertó otro libro que él identificó como la primera parte del comentario de Porfirio sobre la primera mitad de la Ética a Nicómaco en la traducción de Ishaq o (como supone Dunlop) Hunain ibn Ishaq en el siglo IX*"<sup>111</sup>. Hay que añadir, todavía, que, en la tardía tradición helénica, la *Ética* no fue tan comentada como entre los árabes; algo que provocó posteriores problemas en cuanto a la identificación. No obstante tales problemas, afirma Guerrero:

(...) fue la *Ética Nicomaquea* la que modeló definitivamente el pensamiento ético en la filosofía islámica, especialmente el de al-Fārābī, Avempace y Averroes, por citar los nombres más conocidos. En ella se les ofrecía un modelo de vida ideal, diferente al presentado en el Corán, así como indicaciones apropiadas para alcanzar esa vida en la sociedad humana<sup>112</sup>.

Con referencia a la presencia de la *Política* aristotélica en la *falsafa*, algunas controversias merecen ser mencionadas. Según Peters, "*la Política fue conocida por los árabes desde sus listas de las obras de Aristóteles y hay referencias aquí y allá para sugerir que ellos tenían en su poder el texto*

---

<sup>110</sup> Cf. Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 98.

<sup>111</sup> Daiber, Hans. 1997, "Salient Trends of the Arabic Aristotle" en Endress, Gerard; Kruk, Remke (org.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden: CNWS, pág. 34. "*showed that between book six and seven of the Arabic Ethics another book was inserted which he identified as the first part of Porphyry's commentary on the first half of the Nichomachean Ethics in the translation by Ishāq or (as Dunlop supposed) Hunain ibn Ishāq in the ninth century*".

<sup>112</sup> Ramón Guerrero, Rafael. *Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la Filosofía islámica*, Banco de datos disponible en Internet: <<http://www.gral.unipi.it/uploads/guerrero.pdf>> . Acceso el 1 de enero de 2014, pág. 3.

real<sup>113</sup>. Sin embargo, incluso Ibn Rushd, en el que se verifica el conocimiento más profundo de las obras del estagirita, afirma que solamente la primera parte de la obra está presente en la *Ética a Nicómaco*, la segunda en un escrito nombrado *Política*, y la otra, en el libro de Platón. Así, la *Política*, en su versión completa, no habría llegado a las manos de los árabes. En las palabras del Comentador:

La primera parte de este arte se contiene en el libro de Aristóteles llamado *Ética nicomaquea*, así también como en esta obra de Platón, la República, que intentamos exponer, ya que el tratado de Aristóteles sobre la Política no ha llegado a nuestras manos. Antes de entrar en la explicación detallada de sus doctrinas, creemos conveniente recordar las ideas pertinentes a esta *Política* que han sido expuestas en la parte primera o *Ética* y que constituyen el fundamento para la que debemos exponer aquí en primer lugar<sup>114</sup>.

Conforme Peters, lo que se encuentra en el contexto árabe sobre la filosofía política son “*las citas en Ibn Rushd y en otras partes pueden referirse al espurio *Secreta Secretorum*, también llamado en árabe 'Política o el Gobierno de la Autoridad' (Kitab al-Siyasah fī tadbir al-riyāsah), un título muy calculado para generar confusión*”<sup>115</sup>.

Ante de la presencia de esas obras en los pensadores árabes, es posible afirmar que el primero que tuvo un conocimiento de las obras de Aristóteles fue al-Kindī. En su círculo, la filosofía aristotélica era comprendida como lo que había de más sistemático y sintético entre los pensadores anteriores, incluso comparado a su maestro Platón. Aunque no haya elaborado un comentario sobre el pensamiento del estagirita, al-Kindī escribió algunos libros o epístolas vinculados a las obras o, de igual forma, a los temas desarrollados por Aristóteles, algunas que resistieron al tiempo y otras no, tales como: *Sobre el número de los libros de Aristóteles; Libro sobre el propósito de*

<sup>113</sup> Peters, *op. cit.*, 1968, pág.53. “*The Política was known to the Arabs from their lists of Aristotle’s Works and there are references here and there to suggest that they were in possession of the actual text*”

<sup>114</sup> Ibn Rushd, Abū l Walīd, *Exposición de la República de Platón*, introd. trad. y not. de Miguel Cruz Hernandez. 1996, Madrid: Tecnos, pág. 5.

<sup>115</sup> Peters, *op. cit.*, 1968, pág. 54. “*the citations in Ibn Rushd and elsewhere may refer to is the spurious *Secreta secretorum*, also called in Arabic ‘Politics or the Government of Authority’ (Kitāb al-siyāsah fī tadbīr al-riyāsah), a title quite calculated to generate confusion*”.

*Aristóteles en sus 'Categorías'; los tratados Sobre las cinco substancias; Sobre las diez categorías entre otros comentarios y resúmenes*<sup>116</sup>.

Los comentaristas árabes, ante el contexto que vivieron, no estaban tan preocupados en ser fieles a los textos que trabajaban, cuanto en tornarlos adecuados a los propósitos que tenían: la verdad. Lo que se ve desarrollado entre los árabes es, por consiguiente, un Aristóteles resultante de la tradición de la antigüedad tardía, es decir, como explica Daiber, "*Los comentaristas no sólo introdujeron nuevos elementos que no se pueden encontrar en el Corpus Aristotelicum, también abusaron de la autoridad de Aristóteles y se le atribuyeron textos que él nunca escribió*"<sup>117</sup>.

#### **1.2.2.2 Los pseudo-aristóteles o de las obras espurias de Aristóteles**

En el contexto de la *falsafa* diferentes obras fueron atribuidas a Aristóteles que llevaban doctrinas con características neoplatónicas con el propósito de fortalecimiento de la religión islámica. El Aristóteles envuelto de doctrinas neoplatónicas se presentaba casi como una exigencia por parte de los teólogos musulmanes, ya que la unidad de Dios, como uno de los principios fundamentales del Islam, se mantenía en perfecto acuerdo con la teoría neoplatónica del Uno. Felizmente, gran parte de las obras que llevaban el nombre de Aristóteles como autor nos han llegado, si no en su versión árabe, al menos en versión latina. Una de las obras más importantes de este período es la *Teología del Pseudo-Aristóteles*.

##### **1.2.2.2.1 La Teología de Aristóteles**

El texto de la *Teología* pseudo-aristotélica corresponde a una paráfrasis de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino en la que se verifica la finalidad de armonizar su contenido con la doctrina revelada. Con indicios de haber sido elaborado en el contexto de los siglos VIII y IX, en Bagdad, durante el movimiento de traducciones de las obras del griego para el árabe, el texto atrae

---

<sup>116</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1998a, pág. 65.

<sup>117</sup> Daiber, *op. cit.*, 1997, pág. 36. "*The commentators did not only introduce new elements which cannot be found in the Corpus Aristotelicum, they also abused the authority of Aristotle and ascribed to him texts which he never wrote*".

diversas especulaciones acerca su verdadera autoría. Lo que se sabe, de acuerdo con Reegen, es que “*La primera referencia de la TdA*<sup>118</sup> *es encontrada en uno de los manuscritos de Al-Fārābī. Esto lleva a creer que su composición debe haber ocurrido alrededor de los años 825 cuando los trabajos de traducción de documentos griegos/siríacos estaban en el auge*”<sup>119</sup>. Desde aquí, cabe la posibilidad de que sea de autoría de al-Kindī o incluso que su surgimiento se haya producido en el conocido Círculo de al-Kindī.

No son descartadas, sin embargo, las hipótesis que consideran que la obra se trata de un escrito del propio Porfirio<sup>120</sup> o, por lo menos, de “*haber tenido su origen en un texto griego desconocido, atribuido al inicio de la obra a Porfirio*”<sup>121</sup>. No es negada, tampoco, la existencia de una versión en siríaco, anterior al árabe. Mientras tanto, Badawi especula que la *Teología* sea, en realidad, un escrito de la enseñanza oral de Plotino y, por lo tanto, anterior al texto de las *Enéadas*, siendo escrita por Amélius antes del trabajo realizado por Porfirio<sup>122</sup>. Todas las suposiciones sobre la autoría se hacen todavía más inciertas ante dudas y cuestiones relacionadas con la posibilidad de haber más de una versión de la misma, de modo, incluso, que la traducción latina pudiera ser hecha a partir de un texto distinto de la *vulgata*. En este caso, habría: una parte más extensa, correspondiente a los libros citados de las *Enéadas*; una más pequeña, escrita, probablemente, por un compilador musulmán; y, una tercera parte, con 59 párrafos o parte de los párrafos, correspondiente a un

---

<sup>118</sup> En adelante, la Teología de Aristóteles es referenciada por TdA.

<sup>119</sup> Reegen, Jan G. J. ter. 2010, “A Teologia do Pseudo-Aristóteles” en *Kairós*, Fortaleza, año VII/1, Ene/Jun 2010, pág.10. “*A primeira menção da TdA é encontrada num dos escritos de Al-Fārābī. Isto leva a crer que sua composição deva ter ocorrido ao redor dos anos 825, quando os trabalhos de tradução dos documentos gregos/siríacos estavam no auge*”.

<sup>120</sup> Conforme las palabras de Thillet, en un estudio acerca de la presencia Porfirio en la Teología, “*Porphyre lui-même indique qu’il a rédigé des ὑπμνήματα ἀτάχτως pour faciliter à ses amis (ἐταῖροι) l’intelligence de la pensée de Plotin; ces commentaires ne s’attachent qu’à quelques-uns des 54 livres (Βιβλία) des Ennéades ; il n’est pas sûr que χαταβάλλεσθαι εἰς signifie insérer dans et le moyen suggère plutôt qu’ils étaient « à part », ce qui permet d’éviter l’hypothèse de J. Bidez selon lequel les copistes auraient laissé se perdre ces « commentaires ».* (Thillet, *op. cit.*, 1960, pág. 294). Además, Thillet recuerda que la traducción que llega al árabe de los comentarios griegos fueron, en gran parte, precedidas de traducciones del griego para el siríaco. Así, es posible que los comentarios de Porfirio, tras las seguidas traducciones, hayan sido sujetos a alteraciones que podrían resultar en la formación o surgimiento de un nuevo texto.

<sup>121</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 46.

<sup>122</sup> Acerca del tema, *cf.* Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 53.

compilador anterior, a las que se sumarían, también, otras doce frases atribuidas a un compilador musulmán<sup>123</sup>.

Sobre la presencia de la *Teología* entre los *falāsifa*, Paul Kraus<sup>124</sup> hace referencia a un texto atribuido a al-Fārābī bajo el título *Epístola sobre la ciencia divina*<sup>125</sup> sobre el cual Badawi sospecha que haya sido parte de la *Teología*<sup>126</sup>. Tal texto, según Kraus, posee rasgos textuales distintos de los que suelen aparecer en los escritos farabianos, con repeticiones y uso de términos no frecuentes en las obras del filósofo. Más adelante, Badawi también afirma que "*la cuestión de autenticidad de la Teología fue levantada en el principio por los pensadores árabes*"<sup>127</sup>, de manera que ya se podría verificar su presencia en el tratado de la metafísica de Zakaryyah al-Rāzī, donde se hace mención de Plotino<sup>128</sup>. En Ibn Sīnā también son encontradas, según el experto, referencias que demuestran desconfianza en cuanto a la real autoría del texto por parte de Aristóteles. Qutb al-Dīn al-Shīrāzī, por citar un caso más, afirmó que es más probable que el texto sea de Platón, el divino, que de Aristóteles, aunque sea atribuido a este<sup>129</sup>.

Ante la observación de que los árabes ya destacaban la posibilidad de la no autoría aristotélica, estudiosos como Pinès argumentan acerca de la autoría porfiriana del texto. De acuerdo con Pinès, que comparte el mismo pensamiento de Thillet<sup>130</sup>, existe una aproximación del contenido de la *Teología*

---

<sup>123</sup> Sobre el descubrimiento de las dos versiones de la *Teología*, así como sobre la estructura del texto, se recomienda la lectura de los estudios de Reegen, a saber: Reegen, *op. cit.*, 2010; Reegen, Jan G. J. ter. 2007, "A Ética na Teologia do Pseudo-Aristóteles" en *Kalagatos*, Fortaleza, v. 4, n. 8, págs. 79-108; Reegen, Jan G. J. ter. 2006, "A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol. 23, págs. 59-74. Cf., también, Cruz Hernández, Miguel. 1974, "El neoplatonismo y el punto de partida de la filosofía árabe" en *Miscelánea de Estudios*, Granada, págs. 237-246.

<sup>124</sup> Cf. Kraus, Paul. 1940-1941, « Plotin chez les Arabes », *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, v. 23, págs. 263-295.

<sup>125</sup> También editado por Anawati en: Anawati, *op. cit.*, 1974.

<sup>126</sup> Cf. Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 48.

<sup>127</sup> *Op. cit.*, pág. 57: "*la question de l'authenticité de la Theologie a été soulevée de bonne heure par les penseurs arabes*"

<sup>128</sup> Thillet, *op. cit.*, 1960, pág. 300: "*Si leur identification avec les κεφάλαια que Porphyre dit avoir rédigés n'est pas certaine, elle est hautement probable*".

<sup>129</sup> Cf. Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 58.

<sup>130</sup> Thillet, *op. cit.*, 1960, pág. 301: "*Le mot, autant qu'on en peut juger d'après le grec de Plotin correspond le plus souvent à τὸν ὄν (12 fois), mais aussi à τὸ εἶναι, à ἔχεινος ou αὐτός ou même à l'article ; dans 80% des cas cependant aniyya apparaît dans des additions de la paraphrase qui n'ont pas de correspondant dans le grec des Ennéadas* ».

a la filosofía porfiriana. Justificando su tesis con las consideraciones semejantes a las presentes en Hadot<sup>131</sup>, demuestra su posición con el siguiente razonamiento:

En efecto, parece que hay razón para tomar muy en serio las palabras *tafsīr Furfūriyūs al-Sūrī*, "Comentario sobre Porfirio de Tiro" que aparecen bajo el título de *Teología de Aristóteles*; el uso de la palabra *tafsīr*, 'comentario', se explica fácilmente por el hecho de que, al menos en algunos pasajes de este libro, se encuentra palabras o frases que sirven para explicar, o al menos de eso tiene aspecto, el texto de las *Enéadas* de los cuales hacen parte. Luego, si se encuentran en la *Teología de Aristóteles* —y hemos constatado que este era el caso— conceptos y expresiones que figuran igualmente en el *Comentario* anónimo sobre el *Parménides* y en los tratados de Victorino, que Hadot considera porfirianos, es natural suponer que fueron puestos allí por Porfirio, lo cual nos indica que él es el autor del *Comentario árabe*<sup>132</sup>.

En lo que concierne a su influencia en el pensamiento árabe, se puede decir que se debe al hecho de estar presente el intento de reunir los pensamientos de Platón y Aristóteles, algo muy común en el interior de los textos neoplatónicos. Constituyó, por esta razón, una importante contribución para la tentativa de reunir filosofía y religión, siendo, por lo tanto, considerada como uno de los monumentos del pensamiento alejandrino<sup>133</sup>. Así, se puede encontrar diversos trabajos en el mundo árabe sobre la *Teología*, como el resumen -paráfrasis de 'Abd al-Latif ibn Yūsuf al-Baghdādī, en su libro de la *Metafísica*; otros rasgos del texto son encontrados en las filosofías de al-

<sup>131</sup> Cf. Hadot, Pierre. 1968, *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes.

<sup>132</sup> Pinès, S. 1960, « Les textes arabes dits plotiniens et le Courant Porphyrien dans le Néoplatonisme Grec » en *Actes Congrès de Lyon*, Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1960, pág. 311: « En effect il semble qu'il y ait lieu de prendre tout à fait au sérieux les mots *tafsīr Furfūriyūs al-Sūrī*, « *Commentaire de Porphyre de Tyr* » que figurent dans le titre de *Théologie d'Aristote* ; l'usage du mot *tafsīr*, *commentaire*, s'expliquant facilement par le fait que, du moins dans certains passages de cet ouvrage, on rencontre des mots ou des phrases qui servent à expliciter, du moins cela en a l'air, de texte des *Ennéades* avec lesquels ils font corps. Si donc on trouve dans la *Théologie d'Aristote* – et nous avons constaté que c'était le cas – des conceptions et des expressions qui figurent également dans le *Commentaire anonyme sur le Parménide* et dans les traités de Victorinus et que M. Hadot considère comme porphyriens, il est tout naturel de supposer qu'elles y ont été mises par Porphyre, donc nous dit qu'il est auteur du *Commentaire arabe* ».

<sup>133</sup> Reegen, Jan J. G. ter. 2012, "A ideia de criação na Teologia do Pseudo-Aristóteles: Estudo comparativo entre as teses das *Enéadas* e a concepção do Plotino árabe" en *Kairós*, Fortaleza, v.9, n.1, Ene/Jun. 2012, pág. 76. "oferecer um referencial teológico-filosófico aos estudiosos da iniciante filosofia árabe, mas também promover a língua árabe como fator de união e unificação do novel império, fundado com as primeiras investidas do Mohamed".



Fārābī, Ikhwān al-Safa, Moises ibn Ezra o Ibn Gabirol entre otros. Por lo tanto, se verifica que la *Teología* fue, independiente de su verdadero autor, la verdadera fuente del neoplatonismo islámico.

#### 1.2.2.2.2 Libro de las causas

También considerada como una de las fuentes del neoplatonismo en el mundo árabe es la obra pseudo-aristotélica conocida en el mundo latino medieval por *Libro de las causas*<sup>134</sup>. Se trata, en realidad, del contenido de los *Elementos de Teología* de Proclo que, bajo la autoría de Aristóteles, se convirtió en una de las bases fundamentales de las filosofías de al-Fārābī e Ibn-Sīnā.

El *Libro de las causas* (conocido como *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*<sup>135</sup>) fue estudiado como si fuera uno de los textos fundamentales de la *Metafísica* aristotélica. Compuesto por un conjunto de proposiciones donde están expuestos los puntos principales del sistema emanacionista, el texto argumenta sobre la causa primera originaria de todos los seres que de esta proceden según un orden descendente. Sobre su origen, existen suposiciones que señalan al-Kindī como autor, y una hipótesis, propuesta por Alberto Magno (1206-1280/602-678 H), de que pudiera ser, en realidad, de David el Judío —el conocido traductor Juan de Sevilla (1152-1166/546-560 H) de la Escuela de traductores de Toledo—. Pero, una vez que Tomás de Aquino identificó que el texto es un conjunto de sentencias extraídas del texto *Elementos de Teología* de Proclo, esta hipótesis fue abandonada.

No obstante esas hipótesis, no se puede ignorar que, como alerta Ramón Guerrero, el *LdC* solo es citado “por dos autores árabes del siglo XIII, se ha supuesto que fue obra de un personaje desconocido de Toledo, quizá de origen judío del siglo XII, puesto que fue en esta época cuando apareció

---

<sup>134</sup> En adelante, el Libro de las Causas es referenciado por *LdC*.

<sup>135</sup> Sobre este, cf.: Fakhry, *op. cit.*, 1983; Attie Filho, *op. cit.*, 2002; Libera, *op. cit.*, 1993; Reggen, *op. cit.*, 2006, así como en los comentarios presentes en las traducciones del texto: Pseudo-Aristóteles, *Libro de las causas*, trad. y com. de Rafael Aguilar Ruiz. 2001, Bilbao: Universidad del País Vasco; y Pseudo-Aristóteles, *Livro das causas*, trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. 2000, Porto Alegre: Edipucrs.

*traducido en latín*<sup>136</sup>. En el mundo árabe el *LdC* fue leído y comentado, como se puede comprobar con la presencia de referencias en Ibn Sīnā y el resumen hecho por al-Fārābī. Existe, también, la evidencia de la posesión de un resumen del *LdC* por ‘Abd al-Latīf al-Baghdādī (d.1231/627 H) que corresponde a una traducción de Abū ‘Uthmān al-Dimashqī (ca. 914/301 H)<sup>137</sup>. De esta forma, se sostiene que la primera versión es en árabe, una vez que nunca fue encontrado cualquier referencia de este texto en griego, lo que condujo a Tomás de Aquino a afirmar la inexistencia del texto en griego<sup>138</sup>.

Sobre la composición de la obra, elucida Badawi:

El estilo árabe del *Liber de Causis* (al-Jayr al-Maḥd) es muy hermoso, sus frases son de un buen estilo y no muestran ninguna rudeza extranjera. Es un estilo más bello que aquel de al-Fārābī y, a *fortiori*, que aquel de Avicena. Nos hace pensar sobre todo el estilo Hunain ibn Ishāq y su hijo Ishāq<sup>139</sup>.

Por esos breves motivos, y por otros que pueden ser encontrados en estudios sobre el tema<sup>140</sup>, se puede concluir que el *Liber de Causis* es, en realidad, una reunión de sentencias extraídas de los *Elementos de Teología* del mismo Proclo, sea por uno de sus discípulos o por neoplatónicos posteriores. De este modo, se puede observar que hay referencia de la influencia de los textos y argumentos procleanos en el contexto árabe desde el siglo VI de la hégira, con ‘Abd al-Latīf ibn Yūsuf al-Baghdādī (1162-1231/557-629 H), que hizo un resumen de *LdC* en su libro de metafísica, pero atribuía la autoría de la obra a Aristóteles. Sobre la traducción al árabe, se suele suponer que ha sido

<sup>136</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1985, pág. 50.

<sup>137</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 65.

<sup>138</sup> Los argumentos de Tomás de Aquino sobre la *LdC* se encuentran en Tomás de Aquino, *Exposición sobre el Libro de las Causas*, intr. trad. y not. de Juan Cruz Cruz. 2000, Pamplona: Universidad de Navarra.

<sup>139</sup> Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 70. “Le style arabe du liber de Causis (al-Khayr al-Maḥd) est très beau, ses phrases sont d’un bon style, et ne révèlent aucune gaucherie étrangère. C’est un style plus beau que celui d’al-Fārābī et a fortiori que celui d’Avicenne. Il nous fait penser surtout au style de Hunain ibn Ishāq et son fils Ishāq”.

<sup>140</sup> Más informaciones de las investigaciones acerca de la verdadera autoría del *LdC* pueden hallarse en Cruz Hernandez, *op. cit.*, 1974, pág. 242. En este texto se verifica que otras lecturas del *LdC* llevan a la conclusión de que la obra no se trata, tampoco, de un compendio del libro de Proclo.

de Ishāq ibn Hunain, el mismo que tradujo el escrito procleano sobre la eternidad del mundo<sup>141</sup>.

Fueron, pues, diversos los textos que tuvieron su origen en el contexto árabe, con características propias del neoplatonismo y que atribuyeron a Aristóteles sin serlo. Pueden mencionarse entre estos el *Resumen sobre el alma*, el *Tratado de la manzana* y el *Secreto de los secretos*<sup>142</sup>. La presencia de estas obras es de fundamental análisis para que se observe la formación del pensamiento filosófico en el Islam, de las particularidades y de los cambios que realizaron a partir del contacto con la filosofía griega<sup>143</sup>. No se trata, empero, de pensar que los filósofos árabes desconocían el verdadero Aristóteles o no podían distinguir los textos neoplatónicos de los auténticamente aristotélicos. Sobre esto, son muy concluyentes las palabras de D'Ancona:

El proyecto de coronar a la metafísica de Aristóteles con una teología racional basada en la tradición platónica es una aplicación del modelo neoplatónico tardío de la filosofía como una disciplina sistemática, cubriendo temas que van desde la lógica a la teología. No sabemos si este patrón llegó al círculo de al-Kindī, como tal, o si fue en un sentido recreado. Lo que podemos decir es que la atribución de una teología racional neoplatónica a Aristóteles tiene sus orígenes en el post-plotiniano platonismo<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> Entre ellos, es de gran valor el estudio de D'Ancona : D'Ancona, Cristina. 1995, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris: Vrin; así como el D'Ancona, Cristina (org.). 2003, *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teología di Aristotele)*, capitoli 1 e 7; “*Detti del sapiente Greco*”, Padova: Poligrafo.

<sup>142</sup> Cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 47. En lo que concierne a los textos y a las traducciones, cf. Pseudo-Aristóteles, *Secretum secretorum*, estudio y edición de Hugo O. Bizarri. 2010, Valencia: Universidad de Valencia; Pseudo-Aristóteles, *The Secret of Secrets: sources and influences*, ed. W. F. Ryan and Charles B. Schmitt. 1982, London: University of London; Pseudo-Aristóteles, “O Segredo dos segredos do Pseudo-Aristóteles (versão de Rogério Bacon)”, trad. Jan Jan G. Joseph ter Reegen. 2007, en *Revista Kairós*, Fortaleza, año IV/1, págs. 153-178.

<sup>143</sup> Sobre la indefinición al respecto de la verdadera autoría de los textos que circularon en el mundo árabe, argumenta Badawi que “*le problème commence, en Occident, avec le ‘catalogue des œuvres traduites par Gérard de Crémone de l’arabe en grec’ ; c’est un catalogue qui a été fait par ses disciples*” (Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 60).

<sup>144</sup> D'Ancona, *op. cit.*, 2005b, pág. 27: “*The project of crowning Aristotle’s metaphysics with a rational theology based on the Platonic tradition is an application of the late Neoplatonic model of philosophy as a systematic discipline, covering topics from logic to theology. We do not know whether this pattern reached the circle of al-Kindī as such or whether it was in a sense recreated. What we can say is that the attribution of a Neoplatonic rational theology to Aristotle has its origins in post-Plotinian Platonism*”.

Las doctrinas neoplatónicas tuvieron, sin duda, un papel significativo en la filosofía islámica. Fueron estas, por lo tanto, en conjunto con el pensamiento aristotélico, las que formaron las bases de la filosofía en el Islam. Al final, la tendencia neoplatónica de la filosofía se arraigó muy bien entre los propósitos del pensamiento islámico. Esto ocurrió, en grande medida, porque:

El Islam se había instalado en un ámbito cultural donde el neoplatonismo era la filosofía reinante, que, además, ofrecía afinidades con el pensamiento islámico. Doctrinas religiosas como las de Unidad divina y la creación del mundo encontraron explicación filosófica en la consideración neoplatónica del Uno y en la doctrina de la emanación de la multiplicidad a partir del Uno originario, que permitía salvar la unicidad e inmutabilidad divinas y establecer un abismo ontológico entre Dios y sus criaturas<sup>145</sup>.

Es posible, por lo tanto, establecer una división de la filosofía aristotélica, en lo que se refiere a la *falsafa*, en tres momentos: la recepción y traducción de las obras; la resistencia de algunas tesis por parte de los teólogos musulmanes y, por fin, la defensa de la filosofía aristotélica como fundamento para una reforma de la filosofía, donde se hizo evidente el papel del pensamiento neoplatónico.

### **1.2.3 La recepción y desarrollo del neoplatonismo en el mundo árabe**

Uno de los puntos fundamentales del neoplatonismo, y que constituyó uno de los pilares de la *falsafa*, como se ha visto, fue la tendencia a comprender las filosofías de Platón y Aristóteles como congruentes. Como se pudo observar, desde los estudios realizados en la escuela de Atenas, permanecía una propensión a utilizar las obras aristotélicas como propedéutica para los estudios de los diálogos platónicos. Lo mismo pasaba en la escuela de Alejandría, así como en la casi totalidad de la tradición filosófica presente en el universo helenístico y romano entre los siglos I y VI. Igualmente, se hizo

---

<sup>145</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 45.

frecuente, en el Islam, el intento de reunir las teorías de Platón con las de Aristóteles.

Ocurrió que, entre los árabes, los textos neoplatónicos fueron difundidos de manera muy particular. Esto se dio, específicamente, porque el pensamiento de los filósofos neoplatónicos, en especial de Plotino, Porfirio y Proclo, circularon en diversas obras que no coincidían, necesariamente, con sus verdaderos textos. Destacaban, antes de todo, como importantes comentadores de las obras de Aristóteles, lo que torna evidente la razón por la cual la comprensión de los filósofos árabes sobre el Primer Maestro está envuelta en las exégesis de Alejandro de Afrodisia, Temistius y Juan Filopón, por citar algunos ejemplos. Esta forma característica que identifica el neoplatonismo conocido por los árabes es explicada por Cruz Hernández del siguiente modo:

La sociocultura islámica se ‘instala’ sobre un ámbito cultural, en Siria, Palestina, Alejandría, Iraq, Persia, en el que existía una especie de *koiné* neoplatónica, pagana o cristiana. La primera la constituyen los herederos de Damascio, Simplicio y demás compañeros inmigrados en Persia, después del Decreto imperial de Justiniano que cerró la Escuela de Atenas. La segunda la constituyen las escuelas cristianas ortodoxas, jacobitas, nestorianas, monofisistas, etc. que se habían extendido hasta las fronteras mismas de los pueblos árabes, y aun en algunas tribus árabes como los *Gassānīes* y *Lajmīes*<sup>146</sup>.

Tal filosofía neoplatónica, muchas veces confundida con el pensamiento aristotélico, se introdujo en la filosofía árabe principalmente bajo la reunión de los textos de Galeno y Plutarco de Atenas (350-431 d. C.), además del neoplatonismo oriundo de pensadores como, por ejemplo, Hierocles<sup>147</sup> y Orígenes (205 – 270 d. C.). Este tuvo su reflexión filosófica distinta, en diversos puntos, del neoplatonismo de Amonio, y su enseñanza ejerció considerable influencia sobre Gregorio de Nisa (335- 395 d. C.). Cuanto estuvo en Atenas, Gregorio de Nisa sufrió una equivalente influencia de Hierocles que,

---

<sup>146</sup> Cruz Hernández, *op. cit.*, 1996, pág. 239.

<sup>147</sup> Sobre Hierocles, cf. Hadot, I. 1978, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hierocles et Simplicius*, Paris: Études Augustiniennes.

igualmente, tuvo sus obras traducidas al árabe. De esta manera, observando los textos de Orígenes, Gregório y Hierocles, es posible, además de acercarse al pensamiento de Amonio, comprender la otra concepción de Dios que se hizo presente en el mundo árabe, más allá de aquella del neoplatonismo plotiniano.

Son diversos, pues, los elementos que llevaron al hecho de que el pensamiento neoplatónico haya sido la concepción filosófica acogida y rápidamente adoptada por los teólogos musulmanes. En el contexto de la filosofía árabe, estuvo comúnmente asociado a los principales principios del Islam, de los cuales podemos citar: la unicidad de Dios y la creación del mundo<sup>148</sup>. Dado la influencia que se presenta entre los filósofos árabes, se puede decir que el neoplatonismo cayó como un anillo en el Islam, de modo que, bajo él, la filosofía griega fue adoptada de manera definitiva entre los musulmanes. Haciendo una reunión de elementos pitagóricos, platónicos, aristotélicos y estoicos con un tono casi religioso, el neoplatonismo se configuró como cierta explicación filosófica del islamismo<sup>149</sup>. Así, se puede observar que la misma reflexión filosófica que contribuyó para la fundamentación del Dios uno y trino del cristianismo viene a ser, en este momento, un elemento precioso y favorable para la teología musulmana, para las bases teóricas de la forma de existencia de Allāh. De aquí parten las tentativas de demostrar, con base en la filosofía, la unicidad del Dios que se presentaba en el Corán.

En vista, por lo tanto, de la importante consideración del pensamiento neoplatónico, se pretende exponer, aunque brevemente, el desarrollo de los estudios de los filósofos neoplatónicos más influyentes en la *falsafa*. Se trata, antes de todo, de trazar un breve resumen del camino discurrido por los textos de estos filósofos antes de su inserción en la filosofía árabe, una vez que fueron diversas las lecturas, composiciones, mezclas e interpretaciones que se realizaron de estos textos.

---

<sup>148</sup> Cf. Cruz Hernández, *op. cit.*, 1974, pág. 244.

<sup>149</sup> Cf. Cruz Hernández, *op. cit.*, 1996, pág. 289.

### 1.2.3.1 Las características de los filósofos neoplatónicos en el contexto de la *falsafa*

Considerando los acontecimientos históricos a los que los textos de la tradición filosófica se hubieron de enfrentar y, en la medida de lo posible, adaptarse, se observa, como uno de los principales representantes de la inserción del neoplatonismo entre los árabes, la imagen de Galeno. Conocido tanto en lo que concierne a los textos filosóficos como médicos, los escritos de Galeno ya se encontraban inscritos en la tradición siríaca, en razón de la fuerte cultura de lectura de los textos médicos, antes mismo del proceso de traducción de las obras filosóficas al árabe. Como se hizo común entre los neoplatónicos, recibió entre los *falāsifa* el epíteto de “comentador” de la filosofía aristotélica, así como alcanzó renombre, en una biografía de Juan Filopón que existía entre los árabes, como uno de los maestros del pensamiento peripatético. De él se conservó, en árabe, el comentario al *De Interpretatione*. No obstante esto, quizá fue su platonismo más fácilmente comprendido por los árabes que el de Porfirio, lo cual convirtió sus escritos sobre la filosofía platónica en los más conocidos en aquel contexto<sup>150</sup>.

Además de Galeno, Alejandro de Afrodisia fue igualmente considerado un gran comentador de Aristóteles, de manera que sus textos sobre el estagirita ejercieron gran influencia en la *falsafa*. En el *Fihrist*, al-Nadīm informa que Alejandro estudió con Galeno y, de acuerdo con Abū Zakariyā’ Yaḥyā ibn ‘Adī, también habría desarrollado una exposición de la *Physica* y del *Analytica posteriora* de Aristóteles. Como ocurrió después con Proclo, algunos de estos y otros textos suyos solo fueron conocidos en versión árabe<sup>151</sup>. De forma diferente de Afrodisia, es posible que Amonios no haya sido conocido entre los musulmanes, lo que condujo al hecho de que Plotino fuera considerado como el responsable por la realización de la concordancia entre el pensamiento de Platón y Aristóteles —aunque Amonio hubiera sido su maestro—.

Se constata solamente, entonces, una influencia indirecta de Amonio. Sin embargo, se verificó la existencia de un texto de un pseudo-Amonio del que

---

<sup>150</sup> A este respecto, se recomienda la lectura del artículo: Peters, *op. cit.*, 1979, págs. 32-33.

<sup>151</sup> Más informaciones, *cf.* Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 608-609.

no se tiene referencia en griego, pero que fue citado tanto por Bīrūnī como por Shahrastānī y que, de acuerdo con Peters, se ha encontrado en un texto manuscrito en Estambul<sup>152</sup>. En el *Fihrist*, por ejemplo, el comentario sobre este pensador es resumido, informando únicamente de que fue a juicio de Ishāq ibn Ḥunayn, uno de los filósofos que vivieron y que escribieron comentarios de los libros de Aristóteles tras Galeno<sup>153</sup>.

En lo que concierne a Plotino, este desarrolló el vínculo de la naturaleza sensible con la inteligible a partir de la concepción de un sistema autorreflexivo, sencillo en su constitución y de donde toda la realidad se origina: sensible e inteligible. Su propuesta se convirtió, sin duda, en una de las más significativas influencias en la filosofía árabe, una vez que concilia las teorías platónicas y aristotélicas. Obteniendo un lugar determinante entre los pensadores musulmanes, él fue, peculiarmente, introducido en el contexto del Islam como una contribución a los estudios de Aristóteles y se expandió debido al gran interés en la concordancia entre las tesis platónicas y aristotélicas.

No obstante, es interesante observar que en el contexto del mundo árabe no se conoció, de Plotino, cualquier libro, sino únicamente una paráfrasis de las últimas *Enéadas* IV-VI, de las cuales surgió el libro de la *Teología de Aristóteles*, como se ha mencionado, y algunas de sus partes fueron atribuidas a al-Fārābī bajo el título de *Epístola de la ciencia divina* (que, en realidad, fue extraída de la *Enéada* V). Además de estos, fueron diversos los textos anónimos vinculados al pensamiento plotiniano sobre los que recaen muchas controversias acerca de la autoría o herencia. Finalmente, lo que se puede decir, ante los datos presentados, es que hay una especie de Plotino árabe cuyos textos se centraban en el trabajo de las reflexiones filosóficas desarrolladas, principalmente, en las *Enéadas* IV, V y VI. Tales libros fueron traducidos al árabe durante el conocido ciclo de al-Kindī, en el siglo IX, por el cristiano de Emesa Ibn Nā'imā al-Ḥimsī. Esta traducción habría tenido una corrección de al-Kindī, cuyo fuerte interés en el texto neoplatónico estaba

---

<sup>152</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 33.

<sup>153</sup> Cf. Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág.610.



vinculado a las creencias de que él fuera un complemento, de característica teológica, de la *Metafísica* de Aristóteles.

Por último, lo que se intenta destacar, en este punto, es que Plotino no fue conocido, en el contexto del Islam, por sí mismo o por su verdadero nombre, pero fue citado entre tantos otros nombres de filósofos griegos en el *Catálogo* de al-Nadīm. Resulta, de esta forma, que la imagen de Plotino se constituyó de manera un tanto obscura. El *فلوطینس* de la *falsafa* tuvo sus pensamientos y reflexiones ampliamente mencionados por filósofos y estudiosos pero, en realidad, no ha sido conocido por sí mismo. Es decir, de acuerdo con Peters, que *"los musulmanes, que tenían tanto la pretensión de ser herederos de Platón como del helenizado Damascius o Olympidorus, no reconocieron sus afiliaciones y leyeron Plotino como un pseudepigraphon: un compendio de los libros 4-6 de las Enéadas circularon en el Islam bajo el título de Teología de Aristóteles"*<sup>154</sup>. Así, fue conocido, pero como si formara parte de las reflexiones filosóficas de otros autores.

Con respecto a las semejanzas y distinciones entre el texto de Plotino y la versión existente en la *falsafa*, los estudiosos llegan a distintas conclusiones<sup>155</sup>. Se puede afirmar, por ejemplo, que las teorías acerca del ser presentes en el mundo árabe tuvieron como fundamento principal los textos que fueron conocidos como plotinianos. De forma equivalente, se puede decir que los contenidos de estos textos fueron fundamentales para la Mu'tazila y para los filósofos árabes como al-Fārābī y Ibn Sīnā<sup>156</sup>, lo que conduce a la comprensión de que Plotino ha sido, juntamente con Aristóteles, uno de los pilares del pensamiento árabe, de modo que su reflexión filosófica se insertó de

---

<sup>154</sup> Peters, *op. cit.*, 1993, pág. 43: *"The Muslims, who had as much claim to be heirs of Plato as the Hellenized Damascius or Olympidorus, did not recognize their affiliations and read Plotinus as a pseudepigraphon: an abridgement of books 4-6 of the Enneads circulated in Islam under the title of the Theology of Aristotle"*.

<sup>155</sup> Entre ellos, se pueden citar las palabras de Pinès sobre el Plotino árabe en las que hace referencia a los estudios acerca del ser: *« Il n'y a pas de correspondance, ou très peu, entre des textes des Énéades et les passages et les expressions des écrits plotiniens arabes qui traitent des trois thèses dont il a été question ou s'y réfèrent; et ces thèses mêmes n'ont pas de répondant dans les doctrines de Plotin »* (Pinès, *op. cit.*, 1960, pág. 308).

<sup>156</sup> Por esto se puede muy bien identificar rasgos del Plotino árabe en la filosofía aviceniana, principalmente en lo que se refiere a la distinción entre la esencia y la existencia, o incluso las referencias con respecto a la forma y surgimiento de los seres a partir del Primero, como una fundamentación más precisa de la existencia del primero como uno y único.

manera muy característica entre los árabes tanto en el pensamiento filosófico, como en los estudios esotéricos y gnósticos<sup>157</sup>.

Otro pensador de herencia neoplatónica que tuvo un lugar destacado entre los árabes fue su más conocido discípulo: Porfirio. Hijo de una tradición, al mismo tiempo, neoplatónica y medio-platónica, Porfirio siguió los caminos de su maestro mientras ordenó su pensamiento al estilo platónico pre-plotiniano. Entre sus textos hay que destacar la *Isagoge*, que durante mucho tiempo fue asociada con las obras de Aristóteles, de manera que algunos filósofos, como al-Kindī y al-Fārābī, hicieron comentarios sobre ella. Conocida tanto en su versión árabe como en la siríaca, la *Isagoge* fue introducida, entre los *falāsifa*, primeramente, bajo la forma de un epítome cuya autoría es de Ibn al-Muqaffa para, luego, tener su traducción completa hecha por Abū 'Utmān al-Dimashqī<sup>158</sup>.

Por su estilo, la *Isagoge* fue comprendida como el inicio de la instrucción filosófica, incluso hasta el período del desarrollo de la filosofía árabe con Ibn Sīnā. Teniendo un énfasis singular en el ambiente filosófico de los árabes, la *Isagoge* obtuvo, con los sirios, un exclusivo espacio entre los teólogos y exegetas, así como status de una obra del campo de la lógica. Correspondió, igualmente, a una forma de inserción del pensamiento aristotélico como una lectura filosófica fundamental para el progresivo conocimiento de la verdad. Por ser su contenido presentado bajo una mirada aristotélica, la relevancia de Porfirio en el contexto de la *falsafa* se dio, básicamente, por ser el autor del texto. Aunque si sospechara de una presencia de la filosofía platónica en la composición de la obra, Porfirio también fue considerado como uno de los comentadores de Aristóteles.

Sin embargo, además de la *Isagoge*, otros importantes textos del discípulo de Plotino llegaron a las manos de los árabes. Se tratan de: 1) una obra sobre la *Historia de la Filosofía* que, de acuerdo con al-Nadīm, había sido

---

<sup>157</sup> En la calificación de Shaikh al-Yūnānī, se trataba, pues, del maestro griego. De acuerdo con Badawi, "Le premier à identifier le Shaikh al-Yūnānī avec Plotin fut Haarbrucker dans ses notes sur sa traduction allemande d'*al-Milal wa-Nihal* d'al-Shahrastānī » (Badawi, *op. cit.*, 1968, pág.46).

<sup>158</sup> Cf. Peters, *op. cit.*, 1968, pág. 8.

conocida en siríaco pero de la que, también, había una parte en árabe. Corresponde, antes de todo, a un texto en lo que se encuentran rasgos bibliográficos de los filósofos griegos; 2) un compendio de la filosofía aristotélica, del cual al-Nadīm hace mención en el *Fihrist*; y 3) otros libros que podrían servir de introducción o exégesis del pensamiento del estagirita<sup>159</sup>. De sus escritos, afirma Peters, “la Concordancia de la Filosofía de Platón y Aristóteles tuvo un efecto mucho más profundo en el Islam”<sup>160</sup>.

Porfirio, entonces, insertó en el mundo árabe un neoplatonismo plotiniano más que, propiamente, cualquier identidad del medio platonismo. Además, hay que resaltar la gran desconfianza sobre si fue él el verdadero autor de la *Teología de Aristóteles*<sup>161</sup>, así como su influyente intento de fundamentar una unión ontológica entre el intelecto y el inteligible —intento que sufrió muchas refutaciones por parte de los *fālasifā*, en especial por Ibn Sīnā y Ibn Rushd. Sobre las obras que fueron conocidas entre los árabes, vale la pena reproducir el texto presente en el *Fihrist*, donde es posible observar el modo como los árabes conocieron los textos de Porfirio y percibir el tipo de interpretación que pudieron realizar con los materiales que tuvieron en sus manos:

Isagoge [Porphyrii isagoge], una introducción a los libros sobre la lógica; Introducción a los silogismos categóricos [Introductio in syllogismos categoricos], traducido por Abū ‘Utmān al-Dimashqī; Inteligencia y el Inteligible [De intellectu atque intelligibili], en una antigua traducción; dos libros dirigidos a Anebo [Ad Anebonem]; refutación de Longinos en relación con “Inteligencia y el Inteligible” [De intellectu atque intelligibili], siete secciones en siríaco, Búsqueda y Explicación, una sección en siríaco; Historia de los Filósofos [Philosophorum Historia] —he visto su cuarta sección en siríaco—; Compendio de la Filosofía [Philosophiae Aristoteleae compendium de Aristóteles]<sup>162</sup>.

<sup>159</sup> Cf. Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 610.

<sup>160</sup> Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 31: “*Porphyry’s Concordance of the Philosophy of Plato and Aristotle had a far more profound effect in Islam*”.

<sup>161</sup> Sobre el tema, son fundamentales los argumentos presentados por Pinès en el texto: Pinès, *op. cit.*, 1960, págs. 303-317.

<sup>162</sup> Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 610: “*Isagoge [Porphyrii isagoge], an introduction to books on logic; Introduction to the Categorical Syllogisms [Introductio in syllogismos categoricos], translated by Abū ‘Utmān al-Dimashqī; Intelligence and the Intelligible [De intellectu atque intelligibili], in an old translation; two books addressed to Anebo [Ad Anebonem]; refutation of Longinus in connection with “Intelligence and the Intelligible” [De intellectu atque intelligibili], seven sections in Syriac, Seeking and Explanation, one section in Syriac; Accounts of the*

Así, con todo el culto a la filosofía aristotélica, la cultura sirio-árabe hizo parecer que todos los pensadores, tras Aristóteles, sólo trabajaban en la práctica de hacerle comentarios. Por esto Jámblico, de igual forma, fue conocido como un comentador del pensamiento aristotélico, de manera tal que solo fue mencionado por al-Nadīm bajo la referencia de haber desarrollado algunas explicaciones acerca de las *Categorías* y el *De interpretatione*. Empero, lejos de ser solamente comentador de Aristóteles, Jámblico creía, antes de todo, que la revelación y los rituales religiosos son más perfectos que la filosofía<sup>163</sup>. Curiosamente, o por el contenido de su doctrina, la referencia sobre él presente en el catálogo de al-Nadīm se realiza ya con base en un relato de Simplicio. De esta forma, de acuerdo con Peters, “los escolásticos árabes se quedaron inmunes al virus de Jamblico”<sup>164</sup>, aunque en los últimos años del siglo IV, él y sus alumnos hayan quedado un tiempo en Apamea, en Siria y en Pérgamo.

En lo que concierne a Proclo, ocurrió con él algo semejante a lo que ocurrió con Plotino, es decir, que ha sido uno de los más estudiados filósofos neoplatónicos entre los árabes pero poco conocido por sí mismo: ora porque fue confundido con Aristóteles, donde se observa la configuración del *Liber de Causis*<sup>165</sup>, ora porque sus escritos fueron mezclados con los textos de Alejandro de Afrodisia<sup>166</sup>. Por eso, así como por el hecho de que no era frecuente, entre los autores árabes, la referencia nominal de los filósofos griegos, el nombre de Proclo raramente fue citado en el contexto de la *falsafa*. En general, solo el nombre de Aristóteles y, en algunos pocos casos, el de

---

*Philosophers [Philosophorum historia] – I have seen its fourth section in Syriac; Abridgment of Aristotle's Philosophy [Philosophiae Aristoteleae compendium].”*

<sup>163</sup> Cf. D'Ancona, *op. cit.*, 2005b, pág. 14.

<sup>164</sup> Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 19: “The Arab scholastics were immune to the lamblichan virus”.

<sup>165</sup> Para más informaciones, cf. D'Ancona, *op. cit.*, 1995. Vale destacar que, aunque Tomás de Aquino hubiera probado que el texto no era de autoría aristotélica, sino de Proclo, durante el periodo de traducción de las obras aristotélicas al latín, aun después del siglo XIV el *Liber de Causis* se encontraba entre las obras de Aristóteles. De cualquier manera, y de acuerdo con Peters, este texto no fue el más importante texto procleano entre los árabes (cf. Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 21).

<sup>166</sup> En el caso de Siriano, su pensamiento, de alguna manera, se mantuvo conocido por sus tesis que permanecieron en los textos de Proclo. Entre sus actividades, es válido mencionar el desarrollo de un currículo filosófico que englobaba tanto el pensamiento de Aristóteles como el de Platón. En esta junción, a Aristóteles le correspondían los estudios de lógica y metafísica, mientras la expresión de la suprema teología se encontraba con Platón (cf. D'Ancona, *op. cit.*, 2005b, pág. 15).

Platón eran citados y, además, era constante el uso de expresiones como *el maestro griego*, *el gran maestro* para referenciar los autores, casi nunca los nombres propios, solo las calificaciones.

Aunque se pueda observar ese problema de identificación, es posible decir que el interés de los árabes por el pensamiento de Proclo fue mayor que lo que ellos pudieron percibir. Los árabes lo identificaron solamente como un platónico tardío, en cuya metafísica estaba presente una reunión del pensamiento platónico y aristotélico. Aunque conocido solamente como un sucesor del pensamiento de Platón, no se dedicó, sin embargo, a hacer comentarios de los diálogos platónicos, sino que realizó un estudio sistemático de los textos del maestro de la Academia reuniendo el contenido teológico presente en las obras. Es, pues, en el tratado nombrado *Teología Platónica* donde se encuentran los axiomas teológicos sistemáticamente ordenados. Se resalta, además de este, que algunos de sus textos, como la exégesis completa del texto platónico del *Timeo*, igualmente fue conocido entre los árabes, aunque la versión griega se da hoy por perdida.

Por último, se encuentra la presencia de Juan Filopón, que, como uno de los alumnos de Amonius que formaron parte de la escuela de Alejandría, es mencionado, en el *Catálogo* de al-Nadīm, como un cristiano jacobita y obispo de algunas iglesias de Egipto que solía debatir sobre la trinidad de Dios<sup>167</sup>. Sus textos fueron conocidos tanto entre los sirios cuanto entre los árabes, donde obtuvo el apodo de “gramático”. Médico, historiador y, también, un teólogo obscuro, fue uno de los más importantes comentadores de Aristóteles, de manera tal que sus comentarios a la filosofía aristotélica son referenciados, por ejemplo, en el tratado sobre la metafísica de al-Rāzi (†923). En el periodo de la clausura de la escuela de Atenas por Justiniano, Filopón desarrollaba sus trabajos con características muy próximas a las ideas cristianas, de forma que, en el año de la clausura, se presentó su libro *Sobre la eternidad del mundo contra Proclo* y, luego, *Contra Aristóteles*<sup>168</sup>. Los dos textos versaban contra el

---

<sup>167</sup> Cf. Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, págs. 612-613.

<sup>168</sup> De acuerdo con Peters, en *The Origins of Islamic Platonism: the School Tradition*, para hacer estas refutaciones al texto de Proclo, Filoponos se sirvió de las lecturas del platonismo antiguo. De este modo, los árabes leyeron las versiones del *Timeo*, *De cœlo* y *Física*

posicionamiento de los neoplatónicos sobre la eternidad del cosmos y defendían la idea de una creación en el tiempo, lo que estaba muy de acuerdo con la comprensión islámica de creación.

Los árabes, entonces, quedaron realmente interesados por la controversia presentada en las obras de Filopón. Sin embargo, aclara Peter, *“ellos no sabían nada o no se preocuparon en absoluto acerca del resto de la carrera Filopón después del año 530, su progresivo involucrimiento con la teología cristiana y su combate final con el triteísmo”*<sup>169</sup>. Además de esto, D’Ancona añade que, por ser, al mismo tiempo, neoplatónico y comentador de Aristóteles, así como teólogo cristiano y envuelto en un conflicto contra las doctrinas de Aristóteles y Proclo, Filoponos fue una importante contribución a la *falsafa*. Argumenta, entonces, que *“(...) primero, los argumentos anti-eternalistas de Filopón iban a tener una importancia capital para el al-Kindi, segundo, la propia polémica es una prueba del hecho de que el debate filosófico, en las últimas etapas de las escuelas neoplatónicas, tenía Aristóteles como su principal, si bien no exclusiva, enfoque”*<sup>170</sup>.

Ante lo expuesto, es posible decir que la comprensión de la presencia del neoplatonismo en el mundo árabe es fundamental para que se pueda percibir el rumbo del pensamiento filosófico desarrollado en las tierras del Islam. De acuerdo con D’Ancona, los textos de Plotino y Proclo, las *Enneadas* y *Los elementos de teología* estaban entre los primeros textos griegos traducidos en el contexto de la *falsafa*. Esto, sin duda, contribuyó para la construcción de los rasgos fundamentales para el entendimiento de la filosofía árabe. De esta manera,

Es difícil de creer que las obras exegéticas de Simplicio, Olimpiodoro, Amonio y otros no se hayan conservado en árabe,

---

juntamente con los comentarios y refutaciones de Filoponos (cf. Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 24)

<sup>169</sup> Peters, *op. cit.*, 1993, pág. 45: *“They knew or cared nothing about the rest of Philoponus’ career after A.D. 530, his progressive involvement with Christian theology and his final bout with tritheism”*.

<sup>170</sup> D’Ancona, *op. cit.*, 2005b, pág. 17: *“first, Philoponus’ anti-eternalista arguments were to have a paramount importance for al-Kindi; second, the polemic itself is proof of the fact that philosophical debate, in the last stages of the Neoplatonic schools, had Aristotle as its main, albeit not exclusive, focus”*.

pero si fueron traducidas, transcritas y estudiadas, los propios textos han desaparecido sin dejar rastro, más allá de los textos de Platón y Aristóteles<sup>171</sup>.

Con la traducción de los textos griegos, en especial de la tradición neoplatónica, los árabes pudieron concluir que, aunque la filosofía griega no tenía su origen en las leyes coránicas, sí podría, a partir de estas, observar que las doctrinas de distintos filósofos griegos no tenían conflictos con las doctrinas del Corán y, consecuentemente, podrían colaborar para la fundamentación racional del libro sagrado. De otro modo, la gran presencia de la filosofía neoplatónica entre los árabes podría significar un riesgo para la filosofía árabe. Es decir, es posible que los *falāsifa* solo hayan conocido las obras griegas, en especial las aristotélicas y neoplatónicas, a partir de las mediaciones hechas por los pensadores neoplatónicos. Esto se percibe en un sin número de epitomes, comentarios, interpretaciones y obras de pseudo-autoría. Sin embargo, esto no significa una reducción del mérito de la filosofía árabe.

---

<sup>171</sup> Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 25: *"It is difficult to believe that the exegetical Works of Simplicius, Olympiodorus, Ammonius, et al., were not once preserved in Arabic, but if they were translated, transcribed, and studied, the texts themselves have since disappeared without a trace, over and above the texts of Plato and Aristotle"*.

## CAPÍTULO II – AL-FĀRĀBĪ Y LA FILOSOFÍA CLÁSICA: DEL CONTACTO Y LECTURA DE LAS FILOSOFÍAS DE PLATÓN, ARISTÓTELES Y NEOPLATÓNICOS

Al contemplar la naturaleza  
Atended siempre a lo uno como al  
todo;  
Nada está dentro, nada está fuera.  
Pues lo que dentro, está fuera.

Goethe, *Epirrhema*

Una vez que se ha comprendido el proceso de recepción y desarrollo del pensamiento griego entre los árabes, así como la configuración política del Imperio islámico —que convirtió en imprescindible el intento de fundamentación de la teología musulmana—, se pretende realizar una exposición acerca del pensamiento filosófico de al-Fārābī. Para ello, se inicia con la consideración de las influencias recibidas por el autor teniendo siempre en cuenta el contexto histórico presentado, las vertientes filosóficas que tuvo contacto y las particularidades propias de la filosofía griega entre los árabes. Hay que recordar, ante todo, que las traducciones, lecturas y comentarios de la tradición griega hechas por los árabes manifiestan el real interés de los pensadores musulmanes. De esta forma, una vez que al-Fārābī tuvo como objetivo reflexionar sobre el período y las características específicas de su tiempo, es fundamental la comprensión e interpretación que hizo de los textos con los cuales estuvo en contacto.

Se supone que Abū Nasr al-Fārābī<sup>172</sup> nació entre los años 870-875/248-253H en Farab, en la Transoxiana (Asia Central), y que muy joven marchó para Bagdad, donde se dedicó a los estudios de la Filosofía antigua y de la Lógica. Vivió en el período de la Bagdad abasida, presenciando el desarrollo de las

---

<sup>172</sup> En lo que concierne a los datos acerca de su vida, es válido resaltar que fueron descritos tras su muerte y son de autoría de Ibn al-Nadīm, Sā'id al-Andalusī (m.1069/447H), al-Bayhaqi (nasc. ca. 1100/478H), Ibn Abī Usaybi'a (m.1270/648H) e Ibn Jallikān (m.11282/660H). Más informaciones, cf. Ramón Guerrero, Rafael. 2003, "Apuntes biográficos de al-Fārābī" en *Anaquel de Estudios Árabes*, págs. 231-238.



escuelas filosóficas y teológicas así como de la tolerancia a la diversidad religiosa y filosófica. Su lengua materna podría ser el turco, pero aprendió, cuando era joven, el árabe y, según algunas leyendas, otras setenta lenguas. Su contacto con la filosofía griega se hizo, principalmente, en el período de los califatos de al-Muktafi (902-908/280-286H) y al-Muqtadir (908-932/286-1310H). Debido a su búsqueda de fuentes filosóficas, marchó de Bagdad a Constantinopla, lugar donde se encontraba un núcleo representativo de estudios sobre la filosofía platónica y aristotélica incentivado por el patriarca Focio (820-891/204-277H).

Después de algunos años dedicándose a los estudios de la lógica al lado de Yuhanna b. Haylan (d. 941/328H), se constata que al-Fārābī se trasladó en 942/270H, cuando eran frecuentes los conflictos políticos internos, a Alepo, entonces gobernada por Sayf al-Dawla (916-967/303-355H). Este, a su vez, era “(...) conocido en la historia por su filiación šīʿī, en cuyos salones se respiraba un ambiente cultural, elegante y refinado, donde se daban cita hombres de ciencia, poetas y filólogos renombrados”<sup>173</sup>. Fue en este momento cuando escribió una de sus principales obras políticas, *La ciudad ideal* (*Kitāb al-madīna al-fādila*) y concluyó la *Política* (*Kitāb al-siyāsa al-madaniya*)<sup>174</sup>. Cuando estaba en Bagdad siguió el curso de Mattā ibn Yūnus, siendo muy posible que luego se convirtiera en el director de la escuela o, por lo menos, en el tutor de un grupo de estudiantes. A través del contacto con la filosofía griega, obtuvo un considerable número de textos filosóficos, entre los cuales destacan las obras

<sup>173</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 110.

<sup>174</sup> En esas obras, al-Fārābī deja evidente su preocupación con el contexto vivido, lo que conduce a algunos investigadores a pensar en un posible vínculo del filósofo con grupos como los chiíes, mientras otros comprenden que su filosofía proporciona soportes ideológicos para los imanes. Esa afinidad entre al-Fārābī y los chiíes es, sin duda, objeto de diferentes especulaciones, como puede ser verificado en el artículo “El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue un filósofo šīʿī?”. En él, Ramón Guerrero afirma la congruencia entre el pensamiento farabiano y la ideología chiíes; sin embargo, atribuye tal congruencia al hecho de que ambos tuvieron contacto con la filosofía griega, principalmente con la filosofía neoplatónica. Además, existieron, de acuerdo con Ramón Guerrero, diferentes grupos de vertiente político-religioso que deseaban formular una “religión filosófica”, lo que, por consiguiente, hacen evidentes las congruencias entre ellos y la filosofía farabiana. El autor, así, demuestra que no es válida la supuesta participación de al-Fārābī en un orden político-religioso, pues, aunque algunas reflexiones sean convergentes, hay muchas que divergen, como, por ejemplo, las doctrinas acerca de la profecía y la teoría del conocimiento (cf. Ramón Guerrero, Rafael. 1985, “El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue un filósofo šīʿī?” en *Actas de las II Jornadas de cultura árabe e islámica* (1980), Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, págs. 463-477).

de Aristóteles, Platón y las de contenido neoplatónico que llegaron al ambiente árabe —entre las cuales hay que subrayar la *Teología* pseudo aristotélica—.

Una vez considerado como un gran estudioso de la filosofía griega, sus cometarios e interpretaciones de la tradición fueron vastamente utilizados por sus contemporáneos y por filósofos posteriores, no solamente por el rigor con el que realizaba sus trabajos, sino, también, por la articulación entre las teorías filosóficas en vista de un propósito específico. Por esta razón, para un buen entendimiento de las categorías utilizadas en el desarrollo de su pensamiento filosófico, es fundamental el análisis de la presencia de las ideas de la filosofía clásica en sus textos.

## **2.1 La lectura farabiana de Platón: o acerca del iniciador del pensamiento filosófico**

Empezando por Platón, es posible afirmar que desde los primeros contactos con los textos filosóficos farabianos se verifica la presencia e influencia del filósofo griego. En primer lugar, esto resulta del hecho de que se puede encontrar similitudes entre las tesis platónicas, en especial aquellas encontradas en las *Leyes*, y las características del régimen político islámico. Es decir, tanto en el platonismo cuanto en el Islam, están presentes las ideas de que es Dios la causa última de una legislación y, así, fundamental para la concreción de un ideal de sociedad. A continuación, se puede observar, en las obras de carácter filosófico-político, la equivalencia existente entre la Ciudad Virtuosa (en la que se fundamenta la perspectiva política farabiana) y la Ciudad Ideal, proyectada por Platón en la *República*. Sin embargo, la presencia de la filosofía platónica no se restringe, en al-Fārābī, solamente al campo de la política, sino que, también, son claros los rasgos de platonismo en lo que respecta a la metafísica y a la lógica. De esta forma, aunque Aristóteles sea más conocido entre los árabes que Platón, es hacia la figura de al-Fārābī

adonde la atención de los estudiosos de la *falsafa* se dirige cuando se habla de platonismo en el universo del Islam.

No obstante las categorías de la esencia y existencia, así como el orden jerárquico del universo a partir de la presencia de una Causa Primera, son las que más caracterizan la metafísica farabiana, los principios ontológicos platónicos no pueden ser descartados de su sistema. Esto es de este modo porque no existe, en al-Fārābī, un distanciamiento o separación entre el pensamiento de Aristóteles y el de Platón; tampoco el filósofo reproduce la tendencia alejandrina que ve a Aristóteles como un auxilio para el entendimiento de Platón<sup>175</sup>. De modo distinto, para él, la filosofía platónica es la base, el fundamento del pensamiento de Aristóteles, no necesitando de cualquier introducción. Comprendido como el fundador de la filosofía, no por ignorar la filosofía pre-socrática o por ser el origen histórico de la filosofía, sino por ser el más completo, al-Fārābī dispensa, para hablar de Platón, la lectura de pensadores anteriores. De esta forma, de acuerdo con el Segundo Maestro:

Él investigó todas estas cosas, distinguió el deleite bestial del deleite en las cosas divinas, investigó los tipos de encanto y deleite en las cosas virtuosas, que son asociadas a las causas divinas. Y explicó que la filosofía, la habilidad estadista y la perfección no pueden ser logrados a menos que el alma del hombre que les busca se deleite en ellos y en el fin que él busca; ni el filósofo ni el hombre de Estado pueden realizar su actividad con la que él busca el virtuoso fin a menos que siga siendo un gran deleite para él. Luego, investigó los métodos que el hombre que se enfoca a la filosofía debe utilizar en su investigación. Mencionó que son el método de la división y el método de la reunión<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> Vide nota 70 del Capítulo I del presente texto.

<sup>176</sup> Al-Fārābī, Abū Nasr, "The Philosophy of Plato" in Mahdi, Mushin (org.). 1962, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans., introd. and not. Mushin Mahdi. New York: The Free of Glencoe, pág. 61: "He investigated all of these things, distinguished bestial reveling in divine things, and investigated the kinds of enchantment and reveling in virtuous things, which are associated with divine causes. And he explained that philosophy, statesmanship, and perfection cannot be achieved unless the soul of the man who seeks them revels in them and in the end that he seeks; neither the philosopher nor the statesman can perform his activity with which he seeks the virtuous end unless that very reveling continues to be him. Then, he investigated the methods that the man who aims at philosophy should use in his investigation. He mentioned that they are the method of division and the method of bringing together".

Sobre este entendimiento de la filosofía platónica, por al-Fārābī, evidencia Mahdi:

(...) que la filosofía de Platón, o sus investigaciones, cubría todas las ciencias, artes y modos de vida generalmente conocidos entre las naciones y las ciudades. Aunque la filosofía de Platón no es el comienzo de la filosofía absolutamente ni tampoco el inicio de todas las artes teóricas o prácticas generalmente conocidas entre las naciones y las ciudades, es el comienzo más completo de la filosofía que ha llegado a Alfarabi. Además, es una filosofía que constituye un todo, con partes reconocibles, un orden reconocible entre estas partes, un comienzo y un fin<sup>177</sup>.

De manera diversa a Aristóteles, el Platón de al-Fārābī corresponde a un filósofo cuyas reflexiones pueden ser entendidas adecuadamente por sí mismas. Además de esto, una vez que “(...) *Aristóteles fue el continuador de la obra de Platón*”<sup>178</sup>, no hay oposiciones o conflictos fundamentales entre las filosofías de ellos, sino una perfecta concordia, complementación o mejoramiento. Es exactamente eso sobre lo que al-Fārābī trata en la *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles (Kitāb al-ğam‘ bayna ra‘yay al-ḥakīmayn Aflātun al-ilāhī wa Aristūṭālīs)*. En esta, es posible percibir que el autor intenta, con mucha seguridad en el discurso, demostrar la articulación entre los dos más importantes pensadores valiéndose de distintas vías de análisis. En su intento de hacer evidente la concordia, considera, igualmente, el comportamiento personal de los dos clásicos griegos<sup>179</sup>. Pero, hay que saber, sobre todo, hasta qué punto al-Fārābī conocía sus obras.

El análisis del conocimiento y presencia de Platón en los trabajos de al-Fārābī se inicia llevando en cuenta las controversias sobre la presencia de Platón entre los árabes. Se trata de un curso problemático que conduce a estudiosos, como Vallat, a afirmar que:

Fārābī tenía de Platón un conocimiento relativamente limitado, aunque, más allá de simples citaciones que él hizo, parece haber tenido un conocimiento bastante general del contenido de los

<sup>177</sup> Mahdi, Muhsin. 2003, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Trad. del inglés por Rafael Ramón Guerrero. Barcelona: Herder, pág. 234.

<sup>178</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 29.

<sup>179</sup> Cf. *Op. cit.*, pág.31.

tres diálogos *Timeo*, *Apología de Sócrates* y *Parménides*. A esta lista se puede añadir el *Fedón*, cuyos *Apuntes políticos* certifican un conocimiento bastante amplio y los libros VI y VII de la *República*<sup>180</sup>.

De acuerdo con su interpretación de la obra *La filosofía de Platón* (*Falsafat Aflātun*), Vallat defiende que al-Fārābī solamente realiza un boceto de las tesis platónicas, conduciendo al entendimiento de que la verdadera doctrina filosófica solo iba a ser constituida o finalizada con Aristóteles. El conocimiento limitado de la filosofía platónica sería todavía más notorio cuando, al argumentar sobre la adquisición de la felicidad, el texto de al-Fārābī se acerca más a las reflexiones neoplatónicas que a las ideas del maestro de Aristóteles. Además, de forma distinta a como hace cuando expone los textos aristotélicos, no presenta, en esa obra, un comentario minucioso de las obras conocidas, solamente hace un discurso general de las ideas. Tal hecho, de acuerdo con Vallat, solo puede ser fruto de una de dos razones: o al-Fārābī no poseía conocimiento suficiente de, por lo menos, una obra completa de Platón o no creía que fuera necesaria la exposición de un comentario atento de un escrito platónico<sup>181</sup>.

Como una forma de verificar, de manera apropiada, esta problemática, es fundamental el recurso a la *Concordia* una vez que no se trata de un texto destinado al público en general, sino a las personas que ya tenían un conocimiento previo de los clásicos griegos<sup>182</sup>. O sea, por defender la congruencia entre los dos más importantes símbolos de la filosofía griega, al-

---

<sup>180</sup> Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 77: «*Farabi avait de Platon une connaissance relativement limitée, même si, au-delà des simples citations qu'il en fait, il semble avoir eu une connaissance assez générale du contenu de trois dialogues Timée, Apologie de Socrate et Parménide. À cette liste, on peut ajouter le Phédon dont le Spicilège politique atteste une connaissance assez étendue et les livres VI et VII de la République*».

<sup>181</sup> *Op. cit.*, pág. 45.

<sup>182</sup> Frente al texto de la *La filosofía de Platón*, donde el autor realiza una exposición genérica del contenido de las obras platónicas, la *Concordia* se caracteriza por la defensa de una tesis, lo que sugiere un estudio, por parte del filósofo, de los pensadores sobre los cuales realiza su argumentación. Así, son muy precisas las palabras de Alonso, en la introducción de la versión castellana de la obra: «*Ningún estudio mejor entre los autores de lengua árabe, ningún tratado compendioso a la vez que más lleno de ideas y casos concretos, se encontrará tan a propósito para conocer las disputas entre los musulmanes acerca de cómo entendían el platonismo y el aristotelismo*» (Alonso, Manuel Alonso. 1969, "Introducción", en Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 25).

Fārābī tendría que demostrar un verdadero conocimiento de cada uno de ellos, utilizando directamente las obras, no comentarios de terceros<sup>183</sup>. La *Concordia* es, pues, el punto de partida para la verificación del contacto del Segundo Maestro con los textos platónicos.

Con mucha seguridad, al-Fārābī inicia el texto defendiendo que “*Por definición y esencia (objeto formal), la filosofía es la ciencia de los seres en cuanto tales. De esta filosofía son nuestros dos sabios los autores; ellos desarrollaron sus principios y fundamentos (raíces)*”<sup>184</sup>. Así, nada más fundamental, para aquellos que se destinan a los estudios de ese arte, que intentar conocer sus dos principales artífices. A partir de esto, se trata de verificar el contacto, el nivel de lectura y conocimiento de las obras platónicas, observando las categorías a las que recurre el filósofo árabe a partir de la articulación propuesta entre textos aristotélicos y platónicos y de la presencia de Platón en otros escritos farabianos.

### 2.1.1. Al-Fārābī y los escritos políticos de Platón

Comenzando por las categorías propias de la política, al-Fārābī argumenta que fue Platón quien prestó atención a las problemáticas acerca de las relaciones humanas y sociales. Por desconocimiento de la *Política* de Aristóteles, el Segundo Maestro resalta que el maestro de la Academia escribió y enseñó sobre las conductas que deben ser seguidas y evitadas por los hombres en el interior de una comunidad que busca la perfección en la justicia, alertando, del mismo modo, de los riesgos sufridos por aquellos que abandonan la vida en sociedad. Al-Fārābī identifica la preocupación platónica en elevar el alma hacia la recta justicia, tornándola capaz de lograr una buena convivencia entre los hombres. Se trata, antes de todo, de una búsqueda por la felicidad y perfeccionamiento del hombre sin olvidar las necesarias mejoras

---

<sup>183</sup> Farjeat, en su artículo sobre la Inmortalidad del alma en la *Theología* pseudo aristotélica y su papel en la filosofía de al-Fārābī, afirma que la *Concordia* es “una defensa de la filosofía frente a los teólogos y seguidores de la religión revelada” (Farjeat, Luis Xavier. 2005, “La inmortalidad del alma en la *Theología Pseudo Aristotélica* y su papel en la filosofía de al-Fārābī”. *Revista Estudios de Asia y África*. México, v. XL, n. 3, pág. 601).

<sup>184</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág.27.

sociales que, a su vez, dependen de la obtención de la perfección última que puede alcanzar el hombre<sup>185</sup>. Es, de esta manera, esencial que el hombre conozca lo que es preciso para adquirir tal perfección, una vez que esta no es evidente por sí misma, sino que exige una ciencia particular para ello.

De acuerdo con la lectura farabiana de los escritos políticos platónicos, se observa la presencia de un vínculo muy intenso entre lo que el hombre desea para sí mismo y sus virtudes teóricas, virtudes prácticas, deliberativas, necesarias para la actuación en el interior de una comunidad. Por esta razón, la interpretación que al-Fārābī realiza de la *República* indica, principalmente, una fuerte preocupación por la necesidad de pensar en la elaboración de una ciudad distinta de las existentes en su entorno, una sociedad que no se constituya con base en la ignorancia y llenas de errores. Esto corresponde, pues, a un análisis que busca verificar lo que es necesario para que absurdos como el de la muerte de Sócrates —narrada en el *Fedón*— no puedan ocurrir más. Ante esto, al-Fārābī comprende que Platón se preocupa en enfatizar la justicia y la elección de las cosas que son verdaderamente buenas para el hombre<sup>186</sup>. Por estos motivos, reproduce la máxima platónica sobre el gobierno del filósofo, como garantía de que, en este tipo de estructura política, el hombre pueda alcanzar la felicidad. Así, explica que Platón “consumió sus días en lo más importante y necesario, esperando que, terminado lo más importante y primordial, podría aplicarse a lo más secundario y bajo, según lo que él mismo recomienda en los libros de la República y de la Ética”<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> Esta forma de ver el hombre y su vínculo con la comunidad tiene mucho que ver con la presencia y configuración de la ética platónica y aristotélica en el mundo árabe. Como bien aclara Ramón Guerrero, “las teorías éticas que fueron elaboradas a partir de la tradición filosófica de origen griego reflejan el pensamiento platónico y aristotélico, mezclado con algunos elementos tomados del estoicismo, referencia a los autores estoicos, que suelen muchas veces ser confundidos con otros autores (...) casi todas esas teorías presentan una gran vinculación entre ética y política, al considerar que ambas no son sino dos aspectos de una misma realidad, la que atañe al hombre, considerado en sus dimensiones individual y social, inseparable conexión entre religión y comunidad, pues Muḥammad fue el encargado por Dios de instituir ‘la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres’” (Ramón Guerrero, Rafael. 2002a, “Introducción”, en Al-Fārābī, Abū Nasr, *El camino de la felicidad*, trad. del árabe introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero. 2002, Madrid: Trotta, pág. 16).

<sup>186</sup> Cf. Al-Fārābī, *The Philosophy of Plato*, pág. 65.

<sup>187</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 32.

Por la visible admiración que tiene por el filósofo griego, se encuentran fácilmente diversos puntos en los que se puede identificar congruencias entre la política farabiana y la platónica. Se verifica, por ejemplo, que de igual modo que Platón presenta, para que la ciudad sea ideal, la necesidad de un rey filósofo, de una figura política que sea el legislador de una comunidad donde todos convivan armónicamente, al-Fārābī propone un ordenamiento político fundamentado en los mismos propósitos ideales. Sin embargo, no se pretende realizar, aquí, un paralelo entre los dos filósofos. La intención, al exponer algunos rasgos en común, es que estos sirvan como mediadores para la observación del contacto del árabe con el texto del clásico.

Comenzando por la comparación que el filósofo árabe hace del texto aristotélico de la *Ética a Nicómaco* con las categorías platónicas, se constata un desarrollo, en la *Concordia*, de una argumentación sobre la configuración de los hábitos humanos. A partir de esto, con la comprensión de Platón sobre el tema y discutiendo contra un posible desacuerdo entre los textos de los dos filósofos clásicos, al-Fārābī afirma que, en la *República*, el maestro de Aristóteles declara la imposibilidad de cambios de costumbre, en otras palabras, que solamente en uno u otro caso, el hombre puede alterar sus hábitos, una vez que los demás estarían determinados por la naturaleza. Tal teoría estaría, entonces, en situación de oposición con la presentada por su discípulo. Ante esta posible confrontación de las ideas platónicas y aristotélicas, al-Fārābī argumenta que cuando Platón habla de la imposibilidad de cambios él está, en realidad, llevando en consideración la dificultad de tales alteraciones, algo para lo cual hay que considerar la edad y otros factores que interfieren en la elección de una costumbre u otra. Platón, de acuerdo con este análisis, no anula la posibilidad de cambios, solo consideraría sus condiciones. Mientras tanto, la posibilidad de alteración de la costumbre, de acuerdo con Aristóteles, está centrada en la condición humana de discernir, por sí mismo, entre sus acciones de manera indiscriminada.

Ante la observación del constante intento de probar la identidad entre las filosofías de los dos grandes maestros griegos, no se puede olvidar la verdadera intención de al-Fārābī. Se trata de que el estudio acerca del



comportamiento humano en la *República* y la defensa de su compatibilidad con el contenido de los textos aristotélicos tienen más que ver con sus propósitos políticos que con un ejercicio de argumentación teórico. Como la preocupación que se hace presente sus obras es, especialmente, de orden político, tanto la lectura de la *República* como de las *Leyes* está vinculada a su posicionamiento ideológico en el interior del Islam. No es, como se puede pensar, una actividad restringida al ámbito intelectual teórico o encerrada en las cuestiones acerca del alma (como era común en las escuelas tardo-platónicas), sino que va en busca de una estructura de gobierno ideal, con un gobernante ideal, en una comunidad donde no hay espacio para conflictos entre principios religiosos y filosóficos. Pues, como el título de la obra ya anuncia, conciliar las ideas platónicas con las aristotélicas es, *mutatis mutandis*, semejante a conciliar filosofía y religión.

Además de la *Concordia*, es posible encontrar, principalmente en los *Artículos de la ciencia política* (*Fusul [al-'ilm] Al-Madani*) de al-Fārābī, un esquema que sugiere una estructura organizativa de gobierno de una ciudad en la que está presente la imagen del sabio ocupando el nivel más elevado del gobierno, seguido por otras clases de hombres:

Las partes de la ciudad virtuosa son cinco: los hombres ilustres, los competentes en cuestiones de lenguaje, los mediadores, los guerreros y los que producen la riqueza. Los hombres ilustres son los sabios, los prudentes y los que saben deliberar sobre asuntos importantes. Siguen luego los titulares de la religión y los competentes en cuestiones de lenguaje: los retóricos, los oradores, los poetas, los que reprenden las faltas del lenguaje, los secretarios y quienes son como ellos y cuentan entre ellos. Los mediadores son los aritméticos, los geómetras, los médicos, los astrónomos y quienes son como ellos<sup>188</sup>.

Como se puede notar, no es difícil identificar la equivalencia entre tal modelo con aquella organización jerárquica en el plano de la Ciudad Ideal pensada por Platón a lo largo del Libro VII de la *República*<sup>189</sup>. Del mismo modo, tal ordenamiento político sigue, en al-Fārābī, una configuración similar a la que

---

<sup>188</sup> Al-Fārābī, Abū Nasr, "Artículos de la ciencia política" en Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, trad. del árabe, introd., ed. y not. de Rafael Ramón Guerrero, 1992. Madrid: Debate, pág. 122.

<sup>189</sup> Cf. Rep. VII, 521b. En adelante, el libro de la *República* es referenciado por Rep.

se encuentra en el orden de los inteligibles que, a su vez, puede ser comparada a la jerarquía de las Ideas, de Platón<sup>190</sup>. Por esto, es posible comprobar que las características que definen el gobernante-filósofo farabiano poseen las mismas formas de aquella que identifican el rey-filósofo platónico<sup>191</sup>. En su *Adquisición de la felicidad (Tahsil al-sa'ada)*, al-Fārābī recuerda, con precisión, el papel del filósofo según el maestro de la Academia en la *República*:

(...) este debe sobresalir en la comprensión y en la concepción de aquello que es esencial. Además, debe tener buena memoria y ser capaz de soportar el duro trabajo de estudio. Debe amar la veracidad y las personas veraces, y la justicia, y las personas justas; y no ser testarudo o un vaquero acerca de lo que desea. No debe ser glotón para la comida y la bebida, y debe, por disposición natural, desdeñar los apetitos, el *dirhem*, el *dinar*, y similares. Debe ser altruista y evitar lo que es una vergüenza en las personas. Debe ser piadoso, ceder fácilmente a la bondad y la justicia, y ser testarudo al ceder a la maldad y la injusticia. Y debe ser fuertemente determinado en favor de lo correcto. Por otra parte, debe ser educado de acuerdo con las leyes y costumbres que se asemejan a su disposición innata. Debe tener sensatas convicciones de las opiniones de la religión en la que se ha educado, unirse a los actos virtuosos en su religión y no abandonar la totalidad o la mayoría de ellos. Además de esto, debe unirse a las virtudes generalmente aceptadas y no abandonar los actos nobles generalmente aceptados. Pues, si un joven es así, y luego se dispone a estudiar filosofía y la aprende, es posible que no se convertirá en una falsificación o en un vano o en un falso filósofo<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> Sobre las cualidades del gobernante y su vínculo de equivalencia con los inteligibles, se puede leer el texto de *El libro de la política*, principalmente cuando el autor afirma: “*Quien gobierna esta ciudad es semejante a la Causa Primera por la que existen los demás seres*” (Al-Fārābī, Abū Nasr, “El libro de la política”, en Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, trad. del árabe, introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero, 1992. Madrid: Debate, pág. 52). En Platón, ese vínculo puede ser encontrado en la *República* (Rep. IV, 441c).

<sup>191</sup> Cf. Rep. VI, 484a – 486a.

<sup>192</sup> Al-Fārābī, Abū Nasr, “The Attainment of Happiness”, in Mahdi, Mushin (org.). 1962, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. introd. and not. Mushin Mahdi. New York: The Free of Glencoe, pág. 48: “(...) he should excel in comprehending and conceiving that which is essential. Moreover, he should have good memory and be able to endure the toil of study. He should love truthfulness and truthful people, and justice and just people; and not be headstrong or a wrangler about what he desires. He should not to be gluttonous for food and drink, and should by natural disposition disdain the appetites, the *dirhem*, the *dinar*, and the like. He should be high-minded and avoid what is disgraceful in people. He should be pious, yield easily to goodness and justice, and be stubborn in yielding to evil and justice. And he should be strongly determined in favor of the right thing. Moreover, he should be brought up according to laws and habits that resemble his innate disposition. He should have sound conviction about the opinions of the religion in which he is reared, hold fast to the virtuous acts in his religion, and not forsake all or most of them. Furthermore, he should hold fast to the

Demuestra, con la narrativa, el conocimiento del texto platónico e, igualmente, que está de acuerdo con lo que afirmaba Platón. A partir de esto, realiza una consideración acerca de los tipos de regímenes políticos, explica que: “*En el libro de la República consideraba Platón qué clases de régimen eran más útiles y cuáles eran las perjudiciales. Consideraba las circunstancias aceptables y efectuales de un régimen y cuáles eran más fáciles o más difíciles de aceptar*”<sup>193</sup>. Analizando cuáles de los regímenes puede ser considerado como más perfecto, al-Fārābī sigue desarrollando una discusión acerca de la posibilidad de que el hombre pueda alcanzar la perfección y, por consiguiente, las virtudes necesarias para la obtención de la felicidad en el interior de la sociedad. En este momento, afirma que este es un tema que Platón trata no solamente a lo largo de la *República*, sino, también, en el interior del *Critón* y de la *Apología de Sócrates*, lo que sugiere que él también conocía estos textos.

Aún en la *Filosofía de Platón*, el filósofo árabe presenta los posibles modos de actuación del hombre en el interior de una comunidad, llamando la atención sobre el hecho de que Platón reconoce que algunos de los métodos necesarios para la obtención de la perfección no pueden ser utilizados en los modelos de ciudades que existían en su tiempo<sup>194</sup>. De esta forma, pensando en los medios fundamentales para la constitución y el mantenimiento de un ordenamiento político perfecto, que pudiera garantizar la conquista de la felicidad, tanto en al-Fārābī cuanto en Platón son formuladas reflexiones acerca de la religión. Aquí, las similitudes entre las tesis farabianas y las presentadas por Platón en las *Leyes* son perceptibles. Ambos están de acuerdo con la idea de que la religión es necesaria para la instrucción del pueblo hacia a la conquista de la felicidad en una comunidad perfecta<sup>195</sup>.

---

*generally accepted virtues and not forsake the generally accepted noble acts. For if a youth is such, and then sets out to study philosophy and learns it, it is possible that he will not become a counterfeit or a vain or a false philosopher”.*

<sup>193</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino ...*, pág.44.

<sup>194</sup> Cf. Al-Fārābī, *The philosophy of Plato*, pág. 63.

<sup>195</sup> La defensa de la existencia de un líder político y la necesidad de la formación de un organismo político hace parte de las características originarias del Islam. De acuerdo con

Con base en esa misma propuesta, en los dos pensadores, el gobernante de la ciudad es, de igual manera, su legislador<sup>196</sup>, promulgando y conservando la moralidad con reglas que ganan status de leyes divinas. En el *Libro de la religión* (*Kitāb al-Milla*), al-Fārābī afirma que el gobernante “*en virtud de la facultad que ha adquirido a partir de la inspiración y del Altísimo Inspirador, (...) se le pueden manifestar por esa facultad las reglas por las que determina las opiniones y acciones virtuosas*”<sup>197</sup>. No de manera distinta, en el texto de la *República*, así como en las *Leyes*, son diversos los ejemplos de un legislador que trae, consigo, no solamente la tarea de instaurar las leyes necesarias para una comunidad justa, sino, igualmente, una manera de garantizar que las leyes sean cumplidas<sup>198</sup>. De acuerdo con Mahdi, resulta que “*(...) ambos relegan el arte del jurista y del teólogo apologista a la posición secundaria de conservar la intención del fundador y de su ley, y de construir un escudo contra los ataques*”<sup>199</sup>.

Dando continuidad, y siguiendo en las investigaciones acerca del hombre y de la cualidad del gobernante, es posible verificar, a lo largo de *La filosofía de Platón*, que el Segundo Maestro realiza una explicación de los temas que son abordados por Platón en el *Fedro*. Empieza, así, presentando que, en esa obra, el maestro de Aristóteles investigó acerca de las cualidades que el hombre que busca ser filósofo o gobernante tiene que reunir, desarrollando una distinción entre las cosas que son verdaderamente laudables y las que son condenables. Sigue, por lo tanto, demostrando la diferencia existente entre el encantamiento y la locura, afirmando que “*Porque ellos creen*

---

Vallat, « (...) l'Islam, au plutôt l'islam, consiste au moins à ses débuts bien plus en une orthopraxie qu'en une orthodoxie. A un chef de tribu non-croyant venu le consulter sur l'adhésion de siens à l'islam, Mahomet répond que la foi en Allāh n'est pas requise d'emblée, mais, d'abord l'intégration à la umma musulmane » (Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 34)

<sup>196</sup> Cf. Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág. 46. En el texto platónico, se observa la grande importancia de la constitución de las leyes para el establecimiento de una comunidad basada en la justicia. El legislador tiene en sus manos, de acuerdo con esta propuesta, el papel de organizar los comportamientos de los ciudadanos (Leyes 663 c).

<sup>197</sup> Al-Fārābī, Abū Nasr, “Libro de la religión”, en Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, trad. del árabe, introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero, 1992. Madrid: Debate, pág. 83.

<sup>198</sup> En la *República*, el fundador de la Academia atribuye a los guardianes el papel de establecimiento de las leyes (Rep. VI, 484d). Mientras tanto, en las *Leyes*, deja evidente la necesidad, por parte del legislador, de utilizar los métodos de persuasión, así como de la fuerza para garantizar el cumplimiento de las leyes (Leyes, 722b).

<sup>199</sup> Mahdi, Mushin. 1987, “Al-Fārābī”, en Leo Strauss y Joseph Cropson (org.) *Historia de la filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, pág. 206.

que, con frecuencia, los hombres se vuelven encantados y locos por las causas divinas, tanto que algunos de ellos predicen acontecimientos futuros, y otros están poseídos por el amor de la bondad y la búsqueda de las virtudes practicadas en las mezquitas y en los templos”<sup>200</sup>. De acuerdo con su comprensión, Platón, también, tuvo en cuenta cuando el encantamiento y la locura son divinas, además de especular cómo, en qué hombre y en qué alma ocurren.

Prosiguiendo en torno al *Fedro*, de acuerdo con al-Fārābī en este están definidos los encantamientos y deleites propios de las cosas virtuosas que, por su naturaleza, están vinculadas a las cosas divinas. Explica que el hombre solo puede alcanzar la perfección, la filosofía y el arte de gobernar cuando el alma de tal hombre se deleita con estas cosas, pues *"ni el filósofo ni el hombre de Estado pueden realizar su actividad con la que se busca al fin virtuoso a menos que muy placentero siga siendo en él"*<sup>201</sup>. De esta manera, afirma al-Fārābī, Platón se vale de la retórica y de la poética como métodos de instrucción que pueden ser utilizados tanto en la conversación como en la escrita. Intenta, en forma de resumen, exponer como, para Platón, es posible convertir a alguien en filósofo, considerando, así, las categorías de naturaleza epistemológica presentes en las obras de Platón.

### 2.1.2. Al-Fārābī y los escritos epistemológicos de Platón

Siguiendo con el análisis del conocimiento de al-Fārābī acerca de las distintas obras de Platón, se puede observar, especialmente en la lectura de la *Concordia*, claras referencias al maestro de la Academia en lo que respecta a

---

<sup>200</sup> Al-Fārābī, *The Philosophy of Plato*, pág. 61: "For they believe that, frequently, men become enchanted and mad from divine causes, so much that some of them foretell future events, and others are possessed by the love of goodness and the quest of the virtues practiced in mosques and temples"

<sup>201</sup> *Op. cit.*, pág. 62. "neither the philosopher nor the statesman can perform his activity with which he seeks the virtuous end unless that very revelling continues to be in him"

la teoría del conocimiento. En un texto casi literal al presente en el *Fedón*<sup>202</sup>, el Segundo Maestro explica el vínculo entre el alma y el cuerpo:

Con la vuelta del alma a su mundo mediante la liberación de sus prisiones quiere decir Platón que mientras está en este mundo, el alma necesita indispensablemente servirse del cuerpo natural que es su sujeto y está como quien desea verse libre (de tal servicio). Al volver, pues, a su estado anterior habrá sido como liberada de una prisión nociva para ir a una más conveniente y apropiada a ella<sup>203</sup>.

En ese momento de la exposición, al-Fārābī resalta, dejando evidente su familiaridad con las tesis platónicas, que conocer es, para Platón, recordar. De esta manera, un hombre, cuando se pone en contacto con algo que quiere conocer, empieza, sin darse cuenta, a identificar que en su alma existe un ser igual, un congénere que ya conocía. Por esta vía, el filósofo alerta, incluso, de los constantes problemas de interpretación del lenguaje platónico, de los símbolos que utiliza de manera muy sutil. Con este método, argumenta, Platón está, en realidad, destacando la necesidad del conocimiento como el medio que conduce el alma a estar más cerca de los inteligibles y de asemejarse a estos. Se trata de un proceso realizado por el alma a fin de tornarse divina como los seres divinos de los cuales se apartó cuando vino a hacer parte de este mundo. Así, el hombre, en la búsqueda por el verdadero conocimiento de los seres, empieza una rememoración de las realidades que siempre hicieron parte de su alma, una vez que proceden de los inteligibles. De esta forma, queda clara la declaración de al-Fārābī cuando expresa que: “(...) *mejor lo sabe Dios todo*”<sup>204</sup>.

Es, por consiguiente, a partir de la experiencia cognoscitiva de los particulares existentes en el mundo sensible, como ocurre el conocimiento (recuerdo) de los universales. Según este raciocinio, no hay una oposición entre esta tesis platónica y aquella presentada por Aristóteles en su *Analíticos posteriores*. Cuando el estagirita afirma que, si algunos de los sentidos está corrompido, el conocimiento está, por esta razón, comprometido, y en modo

---

<sup>202</sup> Fedón, 66b-67b

<sup>203</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 58.

<sup>204</sup> *Op. cit.*, pág. 46.

alguno se posiciona contrario a su maestro. Defiende, por lo tanto, al-Fārābī que si bien es verdad que si la aprehensión de los particulares, que ocurre por intermedio de los sentidos, es defectuosa debido a la limitación de uno de esos, evidentemente, el recuerdo de este objeto, en lo que concierne a su existencia universal, va a estar, igualmente, comprometida. Evidentemente puede ocurrir que, por otras vías, el hombre recuerde aquel universal, pero, en general, cuantas más experiencias tenga el hombre, más capacidad tendrá para recordar el conocimiento de los inteligibles y, así, más inteligente va a ser. Las experiencias son, de esta forma, estímulos para que la memoria pueda recordar del conocimiento que ya existe en el alma. Luego, para nada, explica al-Fārābī, las tesis aristotélicas y platónicas están en desacuerdo en lo que a esto se refiere.

Siguiendo con la lectura de las obras farabianas donde existe clara referencia a los escritos platónicos, se puede verificar, en la *Filosofía de Platón*, una explicación acerca del conocimiento de acuerdo con lo que se lee en el *Fedón*. En ese texto, el Segundo Maestro afirma encontrar una investigación acerca de los modelos de vida que el hombre puede elegir: vivir como un hombre o vivir como una bestia. A partir de estas dos posibilidades, realiza una reflexión de lo que es preferible. Si es, por consiguiente, preferible para el hombre elegir la muerte o vivir como un ignorante, en otras palabras, si es mejor vivir como un animal, mendigando por la vida, o morir. Esta discusión, como evidencia el filósofo árabe, también se hace presente en el texto de la *Apología de Sócrates*<sup>205</sup> y tiene, al final, el propósito de afirmar que:

(...) No hay ninguna diferencia entre [ver] un hombre que posee la más perfecta bestialidad y lleva a cabo las más perfectas actividades del mismo, y asumiendo que está muerto y transformado en la bestia y su forma. Por lo tanto, no hay ninguna diferencia entre un hombre que actúa como un pez, y un pez con forma como la de un hombre: su única virtud es su forma humana y el hecho de que él actúa como un pez perfecto<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> Apología de Sócrates, II, 6-10.

<sup>206</sup> Al-Fārābī, *The Philosophy of Plato*, pág. 64: "(...) there is no difference between [seeing] a man who possesses the most perfect bestiality and performs the most perfect activities thereof, and assuming that he is dead and transformed into that beast and its shape. Thus

Es debido a eso que Sócrates prefirió la muerte a renunciar a sus ideas y tener que vivir con falsas opiniones; es decir, eligió morir como un hombre a tener que vivir como una bestia. A partir de esta exposición sobre el contenido de la obra, al-Fārābī añade la información de que Platón todavía desarrolla una investigación sobre el verdadero significado de la justicia así como su aplicación en el interior de las ciudades —una vez que lo ocurrido con Sócrates fue considerado como una de las más grandes injusticias que puede sufrir un hombre—. Se constata, ante eso, cierto entendimiento de estos conceptos platónicos, diferente, por ejemplo, de lo que ocurre en relación al contenido del comentario de Parménides de Platón.

En lo que respecta al contacto del Segundo Maestro con el texto platónico, comentando el poema de Parménides, lo que se nota es que el filósofo árabe se sirve de la idea acerca de una realidad superior absoluta o, incluso, de un Ser completo cuyo demás seres no pueden ser comparados, así como lo hace el griego. No obstante tal utilización pueda sugerir un contacto con, al menos, fragmentos del texto de Platón, es más probable que esas categorías sean, en realidad, de herencia neoplatónica, de manera que es un riesgo asegurar que consisten en señales del conocimiento de al-Fārābī del texto de Platón<sup>207</sup>. De modo distinto, en la *Concordia* existen claras referencias al *Timeo* al dar continuidad a la exposición de los argumentos que buscan sostener las distinciones presentes entre Platón y Aristóteles.

En un primer momento de su análisis, el discurso llama la atención sobre la comprensión que los dos clásicos tienen acerca de la identidad de la substancia primera. Más adelante, presenta la equivalente idea de existencia de dos realidades, una como donadora de la otra. Defiende, con esto, que las categorías metafísicas aristotélicas pueden ser comparadas con las tesis

---

*there is no difference between a man who acts like a fish, and a fish with shape like that of a man: his only virtue is his human shape and the fact that he acts like a perfect fish*".

<sup>207</sup> Más informaciones, cf. Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 67-68; Hadot, Pierre. 1961, "Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide » *Revue des Études Grecques*, 74, págs. 410-438.



presentes en el *Timeo*. Demuestra, a fin de probar la viabilidad de conciliación entre los autores, un conocimiento muy preciso del contenido de esta obra<sup>208</sup>.

Siguiendo con la exposición de lo que se lee en el texto del *Timeo*, al-Fārābī, igualmente, hace referencia a la teoría de las ideas. Habla, pues, de la manera con la que Platón defiende la existencia de una realidad trascendente donde los seres inmutables consisten en formas perfectas de los seres sensibles. Un ejemplo del conocimiento de esta teoría platónica se puede leer en la *Concordia* cuando explica que “*Platón en muchas sentencias insinúa que los seres reales tienen formas abstractas en el mundo de lo divino y algunas veces las llama de ejemplares divinos. Esos ejemplares ni se desfiguran ni se corrompen, sino que perseveran siempre lo mismo*”<sup>209</sup>. Más adelante, y dando continuidad a la referencia a los dos mundos coexistentes a partir de un vínculo de modelo y reproducción, al-Fārābī desarrolla una argumentación que más se asemeja más a las tesis presentes en los textos neoplatónicos. Se trata del proceso de emanación de los seres y, del mismo modo, del conocimiento a partir de la perfección como uno de los factores que aseguran el vínculo entre las realidades existentes.

Para garantizar la unión entre estos dos mundos, cuya existencia es defendida por Platón, al-Fārābī afirma la presencia de un sistema emanacionista a partir del cual el alma no solamente recibe su naturaleza sino, igualmente, el conocimiento de su principio originario. En razón de tal proceso, el alma, por la conservación de sus formas universales, puede darse cuenta de la presencia de la universalidad presente en su ser y, así, empieza a sentir la necesidad de realizar un retorno a estas formas perfectas de las cuales se apartó debido a la corrupción. Se trata de la posibilidad de rechazar las cosas perecederas e intentar volverse hacia lo que hay de universal en su ser. Se nota, aquí, un recorrido que se acerca más a las tesis neoplatónicas que al discurso propio de los textos platónicos, lo que conduce a la cuestión de la

---

<sup>208</sup> Cf. Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 57.

<sup>209</sup> *Op. cit.*, pág. 54.

ausencia de percepción de la distinción entre lo que era genuino del maestro de Aristóteles y lo que proviniera de las escuelas que le sucedieron<sup>210</sup>.

De la misma forma, aun cuando se refiere al contenido del *Timeo*, al-Fārābī argumenta sobre las distinciones, atribuidas por intérpretes, entre el modo como Platón organiza las premisas lógicas de forma distinta a como lo hace Aristóteles. Son análisis que consideran las diferencias entre las premisas que componen los silogismos y, por consiguiente, la contingencia o necesidad de una premisa conclusiva. En este momento, en el texto de la *Concordia*, el filósofo árabe desarrolla un examen sobre cómo Platón organiza las premisas que componen los términos de un silogismo. Resalta, incluso, las categorías de universalidad y contingencia de cada uno de esos términos, teniendo en cuenta las distintas posibilidades de organización. Esta atención a la problemática se justifica, exactamente, por el propósito de demostrar que quienes sostienen una oposición entre las filosofías platónica y aristotélica realizaron un estudio débil y descuidado del tema en el texto platónico, conduciendo a la equivocada impresión de que los maestros griegos fueron divergentes.

Por lo tanto, en el intento de reforzar la defensa de una inexistencia de divergencia entre Platón y Aristóteles en lo que respecta a la lógica, al-Fārābī se refiere, además del texto del *Timeo*, a las afirmaciones presentes en la *República*. Busca responder al hecho de que los estudiosos, a quien el filósofo árabe no hace una referencia nominal, mencionan ese texto platónico como una fuente de pruebas de la contradicción con lo que Aristóteles defiende, acerca de los silogismos contrarios, en el *Perihermenias*<sup>211</sup>. Como respuesta, al-Fārābī se vale de los mismos textos para, con una argumentación minuciosa, defender lo opuesto. Así, mientras tales estudiosos ponen en conflicto la tesis aristotélica, presente en el capítulo V del texto citado, en la cual se lee que: “*La primera oración enunciativa unitaria es la afirmación, y después la negación. Las demás son unitarias en virtud de una conectiva*”<sup>212</sup>; el Segundo Maestro, con base en el medio término platónico presente en la definición de la

---

<sup>210</sup> Sobre la percepción de los autores árabes acerca de la filosofía, genuinamente, platónica, cf. Peters, *op. cit.*, 1979.

<sup>211</sup> Cf. Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 39.

<sup>212</sup> *Peri hermeneias*, cap. V, 1-3.

justicia<sup>213</sup>, busca hacer lo opuesto. Pues, de acuerdo con él, la supuesta oposición resulta del hecho de que:

A estos se les ha escapado lo que Platón trae en la *Política* y asimismo lo que Aristóteles trae en el *Perihermenías*. Los fines que ambos intentan son bien distintos, esto es: Aristóteles trata de la oposición entre las expresiones y del cuál de ellas es la mayor y más perfecta oposición. Prueba de esto es la demostración que trae para declarar que hay cosas de las que absolutamente no se da contrario, mientras que ninguna proposición hay a la que no pueda aplicarse una negativa opuesta (...) En cambio, cuando Platón demuestra que lo más justo es intermedio entre lo justo e injusto, tan sólo intenta discernir los conceptos sociales y los grados que tienen, y no, en modo alguno, la oposición de las categorías lógicas. También sobre la política menciona Aristóteles en *Ética menor ad Nichomachum* cosas semejantes a las que Platón había demostrado<sup>214</sup>.

Concluye, pues, la discusión afirmando, con seguridad propia de quien no teme caer en error, que en Platón no existe un propósito de discutir conceptos lógicos. Los que buscan en los trabajos platónicos tales conceptos lo hacen, en realidad, con el fin de encontrar una divergencia entre él y Aristóteles. Se sirven, para ello, de unos conceptos presentes en los textos políticos, éticos y metafísicos para declarar una inexistente discrepancia esencial entre los dos filósofos.

En referencia a la argumentación expuesta, se puede verificar que, no solamente el filósofo árabe tuvo contacto con algunos de los textos platónicos, sino que, más allá de eso, tuvo un conocimiento profundizado que le permitió realizar una articulación del contenido presente en las distintas obras y la defensa de su argumento de equivalencia entre los maestros griegos. Evidentemente que es posible la existencia de comentarios a los textos platónicos que pudieron ser utilizados en el análisis farabiano. Sin embargo, sería un riesgo muy grande realizar una defensa de articulación entre los dos

---

<sup>213</sup> Se trata, de acuerdo con lo que se puede suponer, de la percepción de que, para Platón, la justicia corresponde al equilibrio, donde el justo no tiene la intención de perder o ganar en las actividades vinculadas con otros hombres. La justicia es, pues, una virtud relacional, además de un equilibrio en la *psyché* y en el alma, como Platón deja evidente en los primeros libros de la *República* (Rep. I, 335c-d).

<sup>214</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 39.

más importantes filósofos griegos con base exclusivamente en glosas. Por consiguiente, la precisión con la que al-Fārābī discute los temas en la *Concordia* sugiere más un contacto directo con las obras platónicas mencionadas que solamente un acceso mediado por otras lecturas.

### **2.1.3 La filosofía de Platón bajo la comprensión de al-Fārābī: un breve discurso sobre el texto de la filosofía de Platón**

Siguiendo, pues, con la lectura de *La filosofía de Platón*, es posible imaginar que al-Fārābī tuvo conocimiento de diferentes diálogos platónicos, de manera que le fue posible realizar una exposición, aunque genérica, del contenido o incluso de la metodología utilizada por el maestro de la Academia. Por el número de obras citadas por el Segundo Maestro, es posible imaginar que dispuso, de hecho, de escritos platónicos o de otras fuentes en las que pudiera tener las referencias de las obras de Platón. Es por esta razón que pudo concluir, ya en las primeras líneas del texto de *La filosofía de Platón*, que el fundador de la Academia fue el filósofo que investigó sobre las cosas humanas y las que hacen al hombre adquirir su perfección como hombre, de manera que enumera las cuatro cosas investigadas por Platón acerca de lo que debe ser comprendido por perfección humana<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> En el texto de *La filosofía de Platón* se indica que: “Por lo tanto, él [Platón] investigó si la perfección del hombre consiste sólo en tener sus órganos corporales no deteriorados, un bello rostro y la piel suave; o si consiste también en tener una ascendencia determinada y una tribu, o tener una tribu grande y muchos amigos y amantes; o si consiste también en ser próspero; o ser glorificado y exaltado, gobernando sobre un grupo o una ciudad en la que su comando se aplica y que se somete a su voluntad” (Al-Fārābī, *The Philosophy of Plato*, pág. 71: *Thus, he [Plato] investigated whether man's perfection consists only in his having his bodily organs unimpaired, a beautiful face, and soft skin; or whether it consists also in his having a distinguished ancestry and tribe, or having a large tribe and many friends and lovers; or whether it consists also in his being prosperous; or being glorified and exalted, ruling over a group or a city in which his command is enforced and which submits to his wish*). De acuerdo con estas palabras, Mahdi realiza el siguiente comentario: “(...) Las cuatro cosas que Platón investiga no es la subdivisión de lo útil que es lo necesario, sino una subdivisión más elevada, la de lo virtuoso (excelente) o fructífero, es decir, todo hasta el honor y la gloria, las cosas más elevadas deseadas y buscadas en la ciudad por debajo de esa otra cosa evidente. Aunque Platón conocía esa subdivisión de lo útil que es lo necesario, no se preocupó por ella o por los comienzos propios de las bestias del hombre; su interés se centró en las más elevadas o más excelentes o deseables cosas alcanzadas por los hombres, las ciudades y las naciones hasta su propio tiempo. Plantea la cuestión de si algunas o todas ellas constituyen la perfección del hombre en tanto que hombre en tanto que hombre y las

Sobre qué es la perfección del hombre, es interesante resaltar que el curso de las obras platónicas, conforme a la narrativa hecha por al-Fārābī, sigue un orden sistemático. Dicho de otro modo, el Segundo Maestro parece encontrar, en el maestro de Aristóteles, una argumentación filosófica bajo la forma de un sistema. Esto es posible observarlo, por ejemplo, en el momento en el que el filósofo hace una narración de lo que es necesario para la obtención de la felicidad, así como su articulación con la adquisición del conocimiento. Afirma al-Fārābī:

Entonces, él [Platón] investigó lo que esta otra cosa [necesaria para la obtención de la felicidad] debe ser. Se hizo evidente para él que esta otra cosa, cuya adquisición es la adquisición de la felicidad, es un cierto conocimiento y una cierta forma de vida. Todo esto se puede encontrar en su libro llamado *Alcibiades Mayor* (...) es el conocimiento de la substancia de cada uno de los seres: este conocimiento es la perfección final del hombre y de la más alta perfección que puede poseer. Esto se puede encontrar en su libro que él llamó el *Teeteto*. Luego, después de eso, investigó la felicidad que es realmente la felicidad, lo que es, de qué tipo de conocimiento procede, que estado de carácter ella es, y que acto ella es. Distinguió entre lo que se cree que es la felicidad, pero no lo es. E hizo saber que el camino virtuoso de la vida es lo que lleva a la conquista de esta felicidad. Esto es lo que se encuentra en su libro que él llamó el *Filebo*<sup>216</sup>.

Tal descripción demuestra no solamente el contacto, sino la realización de una lectura crítica, con articulaciones entre los distintos textos platónicos. De hecho, el filósofo árabe se preocupa de realizar un análisis de las categorías trabajadas y los conceptos utilizados por el maestro de Aristóteles, como la distinción entre la teoría y la práctica, la obtención de la felicidad, la

---

*encuentra insuficientes*" (Mahdi, *op. cit.*, 2003, pág. 245). Sigue el análisis del texto concluyendo que el Platón de al-Fārābī parece suponer que la humanidad busca por su perfección que es, en general, distinta de lo que grande parte de los hombres cree que sea.

<sup>216</sup> Al-Fārābī, *The Philosophy of Plato*, pág. 54: "Then he investigated what this other thing [necesaria para la obtención de la felicidad] must to be. It became evident to him that this other thing, whose attainment is the attainment of happiness, is a certain knowledge and a certain way of life. All this is to be found in his book called *Alcibiades Major* (...) it is knowledge of the substance of each of the beings: this knowledge is the final perfection of man and the highest perfection he can possess. This is to be found in his book that he called the *Theaetetus*. Then, after that, he investigated the happiness that is truly happiness, what it is, from which kind of knowledge it proceeds, which state of character it is, and which act it is. He distinguished it from what is believed to be happiness but is not. And he made it known that the virtuous way of life is what leads to the achievement of this happiness. That is to be found in his book that he called the *Philebus*".

identidad entre el filósofo y el rey, lo que es moderación, coraje, etc. Para ello, hace referencia, incluso, a diálogos como *Theages*, *Charmides* y *Laches*. Cuando versa, por ejemplo, sobre el entendimiento de Platón acerca del conocimiento, al-Fārābī hace evidente que conoce las controversias presentes entre las teorías platónicas presentadas en el *Teeteto* y aquellas presentadas en el *Protágoras*<sup>217</sup>. Más adelante, en el desarrollo de las reflexiones de cómo se da la adquisición del conocimiento, analiza la metodología utilizada por Platón, haciendo referencia al *Menón*, como se puede observar en el texto siguiente:

(...) Lo que no se conoce no se puede llegar a ser conocido, ya sea por investigación o por estudio o por inferencia; y lo desconocido sigue siendo desconocido para siempre, a pesar de lo que los protagonistas de investigación afirman acerca de una cosa del ser aprehendido por la investigación, instrucción o estudio. Quedó claro para él [Platón] que este conocimiento puede ser alcanzado por la investigación y por una facultad y arte de acuerdo con lo que avanza la investigación<sup>218</sup>.

Al-Fārābī observa también que Platón, en el *Crátilo*, realiza una articulación entre lenguaje y conocimiento, donde son consideradas los distintos lenguajes que pueden ser utilizados para una buena comprensión por parte del pueblo. Verifica, incluso, que mientras en esta obra Platón destaca el papel de la poesía, es la retórica la que representa el objeto central de análisis en el *Gorgias*. De manera equivalente, al-Fārābī hace mención al método sofístico, presentado en el *Sofista*, y al método dialéctico, que es superior en la categoría del conocimiento y sobre el cual se puede leer en el *Parménides*. Todo esto, de acuerdo con la interpretación farabiana, sirve como prueba de que Platón es, antes de todo, un filósofo cuya preocupación está dirigida a la investigación del mejoramiento del hombre por sí mismo, de manera que relaciona felicidad y verdad como idénticas a la perfección última del hombre.

---

<sup>217</sup> Cf. Al-Fārābī, *The Philosophy of Plato*, pág. 54.

<sup>218</sup> *Op.cit.*, pág. 55: "(...) what is not known cannot become known either by investigation or by study or by inference; and the unknown remains unknown forever, despite what the protagonists of investigation assert about a thing's being apprehended by investigation, instruction, or study. It became clear to him [Plato] that this knowledge can be attained by investigation and by a faculty and art according to which that investigation proceeds".

Así, mismamente con *Alcibíades Mayor* y el *Teeteto*, por citar algunos casos más, el Segundo Maestro constata la defensa platónica de que solamente el conocimiento de lo que es verdadero puede conducir el hombre a una vida virtuosa, tanto en su dimensión práctica como teórica<sup>219</sup>. Esto lleva a creer, de acuerdo con Farjeat, que “la conclusión que *al-Fārābī* extrae de este diálogo parece suponer que Platón ha utilizado un método negativo para hacernos ver que el único fundamento epistemológico válido sería la teoría de las Formas. Para ello, concluye diciendo que el conocimiento más alto es el de la sustancia de cada uno de los seres”<sup>220</sup>.

Al-Fārābī, entonces, presenta las obras platónicas que, por realizar un análisis acerca de la opinión y del recurso de imágenes, son fundamentales para el establecimiento de un discurso político. Por esta razón, de las obras que se destinan a determinar el grado de conocimiento de los hombres para los cuales están destinados tales discursos, son citadas el *Eutifrón*, *Cratilo*, *Ion*, *Gorgias*, *Sofista*, *Eutidemo* y *Parménides*. Recurre, del mismo modo, al texto platónico de *Alcibíades Menor* para explayarse sobre las artes prácticas y su distinción entre las que son útiles y las que son beneficiosas. Afirma que en el *Hiparco*, así como en el *Alcibíades Menor*, es posible notar la presencia de una asociación entre lo útil y lo bueno, algo que puede ser articulado con lo que se encuentra en *Hippias Mayor*, en *Hippias Menor* y en *Simposio* en lo que respecta a la falsedad de los sofistas. Realiza, de esta forma, no solamente una exposición, sino que intenta encontrar puntos en común, o que se complementan, en cada uno de los textos conocidos.

Se puede afirmar, pues, debido la lectura de las obras de Platón, que al-Fārābī lo identifica como quien describe lo que es la verdadera felicidad, analizando el conocimiento y las acciones que conducen a esta. Según su comprensión, el maestro de la Academia ofrece una investigación de manera práctica, enseñando las virtudes y los bienes que conducen a la conquista de este fin supremo. Platón, de este modo, es quien problematiza y defiende la

---

<sup>219</sup> Vale la pena el análisis realizado por Mahdi en: Mahdi, *op. cit.*, 2003, pág. 235.

<sup>220</sup> Farjeat, Luis Xavier. 2003b, “Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano” en *Tópicos*, n. 24, México: Universidad Panamericana, pág. 165.

filosofía y, en consecuencia, el filósofo. Por lo tanto, justifica al-Fārābī, su filosofía es perfectamente independiente de la de sus predecesores, una vez que él es aquel que ha sacado el verdadero significado de la filosofía.

A partir de lo expuesto, es interesante recordar que, si la filosofía de Platón existe independiente de la de Aristóteles, el Segundo Maestro, al realizar el análisis de la filosofía aristotélica, lo hace teniendo como punto de partida, o como base, las categorías iniciadas por Platón. Se nota, por ejemplo, que a lo largo de la lectura de la *Adquisición de la felicidad*, la mención del nombre de Platón es mucho más frecuente que el nombre de Aristóteles. Por ello, la *Adquisición* es comprendida como un texto eminentemente de raíz platónica. Mientras tanto, en la obra *Filosofía de Platón*, no hay referencia al nombre de Aristóteles, lo que no ocurre en la *Filosofía de Aristóteles*, en la que el maestro de la Academia está presente exactamente como el fundamento, el origen de lo que es defendido por el estagirita.

Por fin, considerando todo lo que ha sido expuesto, se puede verificar, con Vallat, que aunque existan controversias sobre el conocimiento de al-Fārābī de la filosofía platónica, “es aún menos seguro que Fārābī conocía bien o muy bien a Platón”<sup>221</sup>. No obstante el contacto con algunos diálogos fundamentales de la filosofía platónica, estuvo restringido a un conocimiento general de parte de los textos platónicos (como es el caso de *Timeo*, de la *Apología de Sócrates* y el *Parménides*) que no sucede con la *República*. Es por esta razón por la que se observa la larga influencia de Platón en la filosofía política farabiana<sup>222</sup>. Comprendiendo, con Corbin, que “el filósofo al-Fārābī hizo una notable exposición de la filosofía de Platón, caracterizando, sucesivamente, cada diálogo”<sup>223</sup>, se puede concluir que el Segundo Maestro fue uno de los *falāsifa* más conscientes de su platonismo, con un claro conocimiento de los textos del maestro de Aristóteles y en lo cual los textos

---

<sup>221</sup> Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 45. “(...) est de tous le moins assuré, à savoir que Farabi connaissait bien, voire très bien Platon”.

<sup>222</sup> Conforme a Peters, “Fārābī’s political theorizing is as unmistakably Platonic in its premises as the Pseudo-Dionysius’s was Proclan” (Peters, *op.cit.*, 1979, pág. 29).

<sup>223</sup> Corbin, Henry. 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, pág. 42: « (...) le philosophe al-Farabi a donné un remarquable exposé de la philosophie de Platon, caractérisant successivement chacun des dialogues ».



poseen más similitudes metodológicas. Sin embargo, es interesante notar que, aunque sea uno de los más importantes conocedores de Platón en el contexto del islam, al-Fārābī siempre se mantuvo como un gran aristotélico, motivo por lo que se le acuñó el sobrenombre de “Segundo Maestro”.

## **2.2 La lectura farabiana de Aristóteles: o acerca del sistematizador del pensamiento filosófico**

Tal y como ocurrió entre los herederos de la escuela de Alejandría, el pensamiento de al-Fārābī recibió gran influencia de los escritos aristotélicos. Pero, como se ha visto, se trata de un aristotelismo neoplatonizado, es decir, una interpretación de las ideas aristotélicas añadidas con categorías propias de la referida escuela neoplatónica. Sin embargo, aunque con una reconocida admiración por el centro cultural que Alejandría representaba en el período, al-Fārābī no sigue la misma propuesta interpretativa acerca de los clásicos de la filosofía griega allí presente. En otras palabras, la filosofía farabiana no parte de un estudio de los textos aristotélicos como una propedéutica para los textos platónicos. De manera distinta a la tendencia que predominaba en su contexto, este filósofo, como afirma Mahdi, sostenía que la filosofía platónica es la base para la comprensión del pensamiento aristotélico<sup>224</sup>. En la *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, eso se puede observar cuando el filósofo explica el método utilizado por el estagirita, posterior al método analítico originado por Platón:

Si Platón no hubiera seguido ese método, tampoco el sabio Aristóteles hubiera en pos de él emprendido el mismo camino. (...) se cuidó mucho Aristóteles de aplicar sus desvelos y emplear sus trabajos en desenvolver el método silogístico, y con claridad y precisión estableció como ley el empleo del silogismo y de la demostración apodíctica respecto de cualquier tesis que el análisis exigiera<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> Cf. Mahdi, op. cit., 2003, págs. 235-237.

<sup>225</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 29.

Ante eso, se nota que al-Fārābī desarrolla un análisis del pensamiento de Platón a fin de utilizarla como una introducción a proporcionar un mejor entendimiento del pensamiento aristotélico. De esta forma, el punto de partida de las reflexiones aristotélicas es distinto de aquel por el cual él inicia el trabajo con la filosofía platónica. Esto es así porque él intentó, iniciando por Platón, hacer un comentario de los grandes maestros de la filosofía griega, esto es, una revisión de la historia del pensamiento clásico. Sin embargo, como ha señalado por Vallat<sup>226</sup>, son visibles algunos fallos en esta propuesta, una vez que es posible que al-Fārābī no haya tenido contacto con ningún diálogo completo de Platón ni con el texto completo de la *Política* aristotélica. Por esto, afirma Peters sobre el contacto con los textos de carácter político de Aristóteles:

(...) La correspondencia aristotélica en árabe no tuvo ningún efecto visible en las teorías políticas de Fārābī, las cuales terminaron, en cambio, con frecuencia, en suelo extremadamente fino, en las pocas páginas sin forma de los gnomologies árabes, como la mayor parte de al-Mubashshir ibn al-Fatik y Hunayn ibn Ishaq<sup>227</sup>.

De todas formas, aunque no haya conocido la totalidad de los escritos de Aristóteles, al-Fārābī fue uno de los que, sin duda, tenían una gran admiración por el Filósofo por excelencia. Tal admiración fue el resultado de una amplia presencia del pensamiento aristotélico en sus reflexiones, la interpretación de casi la totalidad de los textos del estagirita. Sin embargo, esta deficiencia no impidió que el filósofo árabe pudiera, incluso, referirse a algunos puntos problemáticos de los escritos de aristotélicos, demostrando no solamente la lectura de las ediciones del texto<sup>228</sup>, sino también comentarios

---

<sup>226</sup> Véase not. 180 del presente texto.

<sup>227</sup> Peters, *op. cit.*, 1979, pág. 29: "(...) the Aristotelian correspondence in Arabic had no visible effect on the political theories of Fārābī, they ended instead, frequently ground exceedingly fine, in the somewhat shapeless pages of the Arabic gnomologies, like most of al-Mubashshir ibn al-Fatik and Hunayn ibn Ishaq".

<sup>228</sup> Sobre el conocimiento de la lengua griega por al-Fārābī, Vallat cree que es poco probable y, teniendo en consideración su lectura de M. Grignaschi, resalta que todos los comentarios realizados por el filósofo árabe solo fueron realizados tras su previa traducción al árabe, de manera que "*il ne se reporte jamais au grec pour s'assurer de l'exactitude de son texte*" (Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 13). De este modo, se va un poco la idea de que él habría sido

que ya se habían realizado sobre su filosofía. Un ejemplo de lo que se acaba de afirmar se encuentra en el texto de la *Concordia*, en el que él defiende la siguiente conclusión:

(...) en sus raciocinios [de Aristóteles] se dan omisiones de una de las premisas necesarias respecto de muchos silogismos, pertenecientes a la *Metafísica*, *Física* y *Ética*, cosas que suelen aducir los comentaristas para declarar tales pasajes. Añádase por fin la omisión de muchas de las autoridades, o la omisión de una conclusión de cualquier par de ellas, limitándose tan sólo a ésta<sup>229</sup>.

Se observa, en los comentarios farabianos, un examen cuidadoso en cuanto a la metodología utilizada por el estagirita, además de una gran precisión cuando discute sobre el objeto de conocimiento y sistematización de las conclusiones obtenidas. Argumenta, incluso, en relación a la forma en que Aristóteles expone sus ideas en sus libros científicos. Aparentando, así, tener cierta intimidad con los escritos aristotélicos, afirma que “*si se consideran bien sus cartas, se verá en ellas un modo de hablar bien desarrollado y dispuesto con descripciones y ordenaciones bien distintas de las de aquellos libros*”<sup>230</sup>, pues, “*Propio es del método de los sabios y filósofos distinguir las ideas y los juicios en las diferentes ciencias*”<sup>231</sup>.

Ante eso, a fin de verificar el conocimiento de Aristóteles por al-Fārābī, conviene empezar el examen con las obras cuyo contenido está vinculado a los estudios de lógica y lenguaje. Esto se justifica por el hecho de que, del conjunto de las obras aristotélicas conocidas, las que más sirvieron como herramienta de fundamentación de las escrituras sagradas, cristianas o musulmanas, fueron, exactamente, aquellas que se ocupan de esas dos artes.

---

heredero directo de la Escuela de Alejandría pero, sí que ha sido el primer filósofo árabe a utilizar los cursos alejandrinos sobre Aristóteles.

<sup>229</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 33.

<sup>230</sup> *Op. cit.*, pág. 34.

<sup>231</sup> *Op. cit.*, pág. 35.

### 2.2.1 De los escritos aristotélicos que versan acerca de la lógica y del lenguaje

Comenzando por la *Retórica*, se observa que durante un largo período, que remonta a la tradición neoplatónica, esta fue comprendida como el séptimo libro de las obras aristotélicas que versan sobre los cánones de la lógica. El texto aristotélico correspondía, como se puede leer en al-Kindi, a una de las artes vinculadas a la teoría de la argumentación y, por esta razón, se veía como apropiado insertarla en el ámbito de la lógica. En uno de sus textos, al-Kindi afirma que, en el contenido de la *Retórica*, Aristóteles pretendía “(...) *tratar de las tres clases de persuasión: la persuasión en el gobierno, la persuasión en la asamblea y la persuasión en el elogio y en la crítica*”<sup>232</sup>. Así, la *Retórica* de Aristóteles fue, durante un largo período, parte de los libros del *Organon*, de manera que los árabes la estudiaron como una de las obras aristotélicas en la que era posible la obtención de la verdad. Por tal razón, no es difícil comprender por qué este texto fue traducido al árabe por lo menos tres veces.

En lo que atañe al contacto de al-Fārābī con el texto aristotélico, él, igual que sus antecesores, localizó la *Retórica* entre los textos cuyo contenido concierne a la lógica. En la parte del *Catálogo de las Ciencias* destinada cuando analiza la utilidad de la lógica, define el libro de la *Retórica* como aquel que

(...) contiene los cánones, mediante los cuales se examina y aquilata el valor de las elocuciones retóricas, de las varias especies del discurso oratorio, de las maneras de hablar empleadas por los literatos y oradores, a fin de averiguar si se acomodan o no al método propio de la retórica (...) dando a conocer la manera artificiosa de componer en cada materia las elocuciones de este arte y los recursos por los cuales haya de resultar lo más excelente y perfecto que sea posible, y sus operaciones lo más eficaces y elocuentes que quepa<sup>233</sup>.

---

<sup>232</sup> Al-Kindi, *Obras Filosóficas*, pág. 36.

<sup>233</sup> Al-Fārābī, Abū Nasr, *Catálogo de las ciencias*, trad. de Ángel González Palencia, 2.<sup>a</sup> ed., 1953, Madrid: CSIC, Instituto Miguel Asín, pág. 34.

Por su importancia, se verifica la existencia de dos comentarios farabianos sobre la *Retórica*: el *Kitāb al-jatāba* y el *Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glossa Alfarabii* (este solo existente en versión latina)<sup>234</sup>. El primero versa, específicamente, sobre el capítulo segundo del libro II del texto aristotélico<sup>235</sup>, de manera que discute acerca de la persuasión, sus causas, el silogismo retórico. O sea, como indica Ramón Guerrero, al-Fārābī realiza, aquí, “una descripción lógica de la retórica”<sup>236</sup>.

Igualmente interesante es la explicación que al-Fārābī desarrolla acerca del libro de la *Sofística*. En este, identifica que son enumerados los medios por los cuáles se pueden reconocer las elocuciones sofísticas, identificando al falsario y al farsante. Contribuye, de esta forma, para que el hombre no sea víctima de un sofisma, cuando busca el conocimiento de algo, o no termine por llevar a los demás al engaño. También entre las partes de la lógica, la sofística tiene, para el filósofo, la función de “extraviar al entendimiento el camino de la verdad, engañarlo y dejarlo perplejo”<sup>237</sup>. Corresponde, por esta vía, a una reunión de métodos que, una vez utilizados, pueden servir para alterar o falsificar la verdad, es decir, la sofística es la “sabiduría falsificada”<sup>238</sup>.

Referenciada, también, por al-Fārābī, la *Poética* es comprendida como un texto cuyo el contenido corresponde a un arte importante para la elaboración de un discurso religioso. En esta, el estagirita argumenta acerca del arte de la poesía, de modo que sus elocuciones son examinadas como parte de la lógica. De acuerdo con el filósofo árabe, se busca, en la *Poética*, verificar los recursos de la poesía, los elementos que contribuyen para su belleza, el énfasis o algo que pueda llamar la atención del oyente con el fin de producir, cuanto sea posible, una gran emoción. Con base en esto, es posible

---

<sup>234</sup> Tales textos se encuentran en la edición de Langhade y Grignaschi: Al-Fārābī, Abū Nasr, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: I. Kitāb al-jatāba. II Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glossa Alfarabii*, ed. J. Langhade y M. Grignaschi. 1971, Beirut: Dar el-Machreq, y referenciado por Ramón Guerrero en: Ramón Guerrero, Rafael. 2004b, “Ética y Retórica en el Comentario de Al-Fārābī a la Retórica de Aristóteles” en M. R. da Costa y L. A. de Boni (eds.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, pág.147.

<sup>235</sup> Cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004b, pág. 155.

<sup>236</sup> *Op. cit.*, pág.156.

<sup>237</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 33.

<sup>238</sup> Ídem

notar que al-Fārābī tiene un gran interés en introducir las artes relacionadas con el lenguaje en el conjunto que constituye toda la lógica. Famoso por sus trabajos en esta ciencia, intentó perfeccionar su conocimiento de los escritos lógicos aristotélicos, como se puede concluir a partir del análisis de su contacto con el *Organon*, con los textos de las *Categorías*, *Tópicos* y *Analíticos*.

Concerniente al *Organon*, el contacto del Segundo Maestro con este texto tiene mucho que ver, como se ha dicho, con su interés por la lógica así como con su trayectoria de contacto y estudios de la filosofía griega. En primer lugar porque, de acuerdo con los biógrafos, él fue de viaje a Harran con el propósito de finalizar los estudios del texto aristotélico, un curso que había tenido inicio en Bagdad<sup>239</sup>. Todo esto es el resultado de la comprensión de que la lógica corresponde a un instrumento o a un arte por el cual el hombre puede averiguar los conocimientos que obtiene, si son verdaderos o no, es decir,

(...) si ignoramos la lógica, no podremos certificarnos de parte de quién está la verdad ni cómo atinó con ella el que atinó, ni por qué razón acertó, ni como resulta que sus argumentos demuestran necesariamente la verdad de su tesis. De modo que, en tal caso, nos expondremos, o a quedarnos perplejos ante todas las opiniones sin saber cuál de ellas es verdadera y cuál es falsa, o a sospechar que todas ellas son igualmente verdaderas, a pesar de ser contradictorias, o a creer que en ninguna de ellas está la verdad, o a resolernos a admitir unas y a rechazar otras, sin saber por qué razón las admitimos o las rechazamos. Por lo cual, si alguno de los contendientes nos contradice en algo que hemos admitido o rechazado, no podremos demostrarle la razón en que nos hemos fundado<sup>240</sup>.

<sup>239</sup> La información del viaje del filósofo árabe a Harran es de Ḥaṭṭābī, sobre la cual algunos otros biógrafos realizan otros análisis. Vallat, así, expone que “(i) selon Ibn Abī Uṣaybi’a, ce n’est pas avec Mattā, à Bagdad, mais avec Ibn Ḥaylān que Fārābī a achevé l’étude des Premiers analytiques et son cursus aristotélicien ; (ii) selon Ibn Ḥallikān, c’est à Harrān que Fārābī rejoignit Ibn Ḥaylān pour finir l’étude des Premiers analytiques, (iii) selon Ḥaṭṭābī, c’est dans une région appelée Yūnān, où il aurait séjourné huit ans, que Fārābī, après avoir suivi une série de cours (qaar’a) sur les Premiers analytiques, acheva le cursus scientifique (atamma ‘l-‘ilm) est s’instruisit de la totalité des livres de sagesse (‘alima tamān kutūb al-hihma)’. Ici, il nous semble que la chronologie de Ḥaṭṭābī n’est pas fiable et que’il faut plutôt suivre les deux autres biographes : c’est bien pour parfaire sa compréhension des Premiers analytiques ou achever son cursus aristotélicien que Fārābī rejoignit Ibn Ḥaylān. – (iv) Selon Ibn Ḥallikān, enfin, c’est après son séjour à Harrān que Fārābī, ‘de retour à Bagdad étudia les sciences philosophiques et recueillit l’ensemble des livres d’Aristote ». (Vallat, op. cit., 2004, pág.18). Se sabe, de todas las formas, que el filósofo estuvo en Harran en contacto con la filosofía griega antes de su retorno a Bagdad.

<sup>240</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 17.

Todo esto sería, de acuerdo con el filósofo, adecuado para el análisis del lenguaje religioso, sirviendo como una forma de categorizar el lenguaje. Así, dada la relevancia que atribuye a este arte, hay registros de la existencia de dos comentarios al texto completo del *Organon*, hechos por al-Fārābī, entre los cuales uno correspondería a una paráfrasis<sup>241</sup>.

Conjuntamente con el *Organon*, al-Fārābī hace, también, referencia al texto de los *Analíticos primeros* en la parte que corresponde a la lógica de su *Catálogo de las ciencias*. Sin embargo, frente a lo que habla acerca del *Peri Hermenéias*, en el que se presentan los cánones de las elocuciones simples con solamente dos ideas aisladas, el Segundo Maestro entiende que en los *Analíticos primeros* están localizados los cánones “*mediante los cuales se aquilata el valor de las especies de demostración comunes a las cinco artes demostrativas*”<sup>242</sup>. Corresponde, entonces, a una de las ocho partes de la lógica, siendo seguido por la parte cuyo contenido se refiere al libro de los *Analíticos posteriores*.

En lo que respecta al texto de los *Analíticos posteriores*, este es, igualmente, mencionado en la *Concordia*. Haciendo referencia al texto, el filósofo árabe refuta algunos de los argumentos presentados por otros autores sobre los modos en que se relacionan los silogismos aristotélicos. Defendiendo su posicionamiento, acusa, incluso, que Amonio y otros, entre los cuales destaca Temistio, otorgan a Platón una atribución de los silogismos mayores como necesarios, mientras las conclusiones son contingentes —lo que lo diferenciaría del posicionamiento de Aristóteles acerca del tema—. Con esto, sus oponentes intentaban demostrar que, también en el ámbito de la *Lógica* y de la *Física*, los dos maestros griegos se distinguirían, ya que, para Aristóteles, en un silogismo cuya premisa mayor es necesaria, la conclusión va a ser, de igual forma, necesaria<sup>243</sup>. En esta parte del texto, y contraponiendo a tal argumento, al-Fārābī, defiende que no existe ninguna atribución de necesidad

---

<sup>241</sup> Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 15.

<sup>242</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 32.

<sup>243</sup> Cf. EN. VI, 9 1142b, 23-24. En adelante, la *Ética a Nicomaco* es referenciada por EN.

o contingencia de las conclusiones en los silogismos en Aristóteles, lo que torna evidente su contacto con estos textos aristotélicos<sup>244</sup>.

Más adelante, en el mismo texto, el Segundo Maestro discurre sobre las problemáticas presentes en los *Analíticos*. Lo hace cuando aborda las distintas interpretaciones sobre los métodos utilizados por Aristóteles, tanto con referencia a la adquisición del conocimiento, como a la definición de las cosas existentes. Se trata de un procedimiento que parte de las características más generales hasta las más esenciales y propias de los seres, algo que Aristóteles, de acuerdo con al-Fārābī, “sólo en algunos pasajes dice eso con claridad”<sup>245</sup>. Así que, “(...) se sigue, claramente que lo que con ese silogismo pretendió Aristóteles es algo que realmente corresponde a su pretensión; pero en Platón no hay palabra en que declare algo que se oponga a las palabras de Aristóteles”<sup>246</sup>, argumenta.

Dejando claro el contacto con el texto de los *Analíticos*, al-Fārābī afirma que Aristóteles, en esta obra, no excluye el uso de la analítica, aunque no la comprende como un método especial, sino como una forma más de adquirir el conocimiento. Es decir, lo que es presentado en los *Analíticos posteriores* es el modo con el que “se aquilata el valor de las elocuciones apodícticas y aquellos por los que se rige la sistematización de los problemas de la filosofía para que sus investigaciones tengan el éxito más perfecto, más excelente y más completo”<sup>247</sup>. Luego, el filósofo árabe destaca que el maestro del Liceo afirma ser, algunos de tales métodos utilizados para la adquisición del conocimiento verdadero, específicos de su maestro, como el método deductivo. Mientras tanto, es la inducción la que al-Fārābī comprende como más propio del estagirita<sup>248</sup>. Resulta, entonces, que deducción e inducción se configuran como una distinción específica de método entre los dos clásicos griegos, lo que no interfiere para nada en la equivalencia de objetivo entre ellos.

---

<sup>244</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 35.

<sup>245</sup> *Op. cit.*, pág. 36.

<sup>246</sup> *Op. cit.*, pág. 39.

<sup>247</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 33.

<sup>248</sup> Cf. Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 36.



En lo que concierne a la teoría del conocimiento, al-Fārābī también se sirve de los *Analíticos posteriores* para enseñar a distintos intérpretes de las obras del estagirita que toda doctrina tiene su origen en un conocimiento precedente, en otras palabras, que la aprehensión de un objeto es algo precedido de un conocimiento anterior, ya presente en el hombre, de las categorías universales de este mismo objeto<sup>249</sup>. Por lo tanto, la aprehensión del objeto particular, presente en el ámbito del sensible, presupone el conocimiento de los universales, propios de los inteligibles<sup>250</sup>. Por esta vía, las formas de adquisición del conocimiento presentadas en *Analíticos posteriores*, así como las que se presentan en el libro *De Anima*, se asemejan mucho al discurso platónico presente en el *Fedón*. La distinción existente entre los dos maestros se presentaría solamente en lo que respecta a los distintos objetivos buscados por cada uno de ellos. En palabras suyas:

El sabio Aristóteles trae eso en el mismo lugar, donde quería declarar la cuestión de la ciencia y del silogismo, mientras que Platón lo trae, cuando quiere declarar las cuestiones del alma. Por esto, queda cierta perplejidad en muchos de los que consideran las expresiones de ambos. Pero lo que hemos alegado, es bastante para quien se proponga ir a un camino llano<sup>251</sup>.

---

<sup>249</sup> Acerca del conocimiento, en el texto de la *Filosofía de Aristóteles*, al-Fārābī, ya en el inicio de su exposición, alerta de la necesidad, presentada por Aristóteles, del hombre de adquirir el conocimiento acerca de su fin y de cómo alcanzarlo. Sea solo o con la ayuda de otros, tal búsqueda es un trabajo útil y necesario a la vez. El alma, así, desea conocer la causa de las cosas sensibles, sea las cosas existentes en el cielo o en la tierra. O sea, de acuerdo con la lectura farabiana, el alma, para Aristóteles, tiene un gran deseo de conocer la verdad, un deseo que puede hacer parte del alma o que fue, de algún modo, estimulado por algo exterior. Acerca de esto, Mahdi afirma que al-Fārābī “no establece la cuestión de si son deseadas y buscadas de hecho por naturaleza y, si así fuera, qué se quiere decir aquí por la expresión ‘por naturaleza’. Resulta que no es la naturaleza específicamente humana, sino aquella naturaleza que el hombre comparte con otros animales” (Mahdi, *op. cit.*, 2003, pág. 243). De cualquier modo, explica al-Fārābī, el hombre, una vez que adquiere este conocimiento, siente un enorme placer por comprenderlo: “Subsequently man comes to the view that he possesses, because of this apprehension, a certain excellence, nobility, high Rank, and exalted position, although other men do not acknowledge this. No, as a result of his reflection he sees himself to have attained excellence and perfection, even though others do not perceive it. He considers himself exalted and of high rank, and marvels at himself and at what he has apprehended” (Al-Fārābī, Abū Nasr, “*The philosophy Aristotle*” in Mahdi, Mushin (org.). 1962, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, transl., introd. and not. Mushin Mahdi, New York: The Free of Glencoe, pág. 71.

<sup>250</sup> Cf. Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 47.

<sup>251</sup> *Op. cit.*, pág. 49.

Aun en respuesta a las evidencias buscadas por los estudiosos que intentan encontrar discrepancias entre las ideas de Platón y Aristóteles, al-Fārābī demuestra su conocimiento de las *Categorías*. En la *Concordia*, manifiesta su contacto con el texto aristotélico en distintos momentos, principalmente cuando argumenta la definición de substancia presente en *El libro de las Categorías* y en el *Libro de los silogismos condicionales*<sup>252</sup>. De acuerdo con su interpretación, en estas obras el estagirita afirma ser más nobles las substancias primeras y que están más cercanas de los individuos, mientras que, para Platón, son más nobles aquellas que están más lejos de lo que puede ser comprendido por los sentidos<sup>253</sup>. Ante esto intenta probar que, en realidad, lo que hay es una distinción metodológica que, aparentemente, no es percibida por los demás lectores de los maestros griegos, pues, como está claro para él, de un mismo objeto es posible realizar distintas perspectivas de análisis o atribuir diferentes categorías<sup>254</sup>. De esta forma, ejemplifica:

¿Es que por ventura no ves que una misma persona, Sócrates por ejemplo, está en la categoría de substancia *en cuanto* es hombre y bajo la categoría *en cuanto* es blanco o excelente u otra cosa, y bajo la de situación *en cuanto* está sentado o recostado y lo mismo se diga de otras cosas parecidas a éstas?<sup>255</sup>

En lo que se refiere al contacto de al-Fārābī con los *Tópicos* de Aristóteles, es posible notar, también en la *Concordia*, que el filósofo árabe intenta demostrar, con base en este, que tampoco hay tesis opuestas entre los textos platónicos y aristotélicos que versan sobre la eternidad y la temporalidad del mundo. Inicia, así, destacando la verdadera intención de Aristóteles en cuanto al contenido de este texto y, por consiguiente, afirmando que estaban equivocados los estudiosos que veían que Aristóteles defendía un mundo eterno mientras que Platón, temporal<sup>256</sup>. Acuerda que, antes de seguir

<sup>252</sup> De acuerdo con una nota explicativa de Alonso en la traducción de la *Concordia*, este texto no es, exactamente, un libro aristotélico. (cf. Alonso, *op. cit.*, 1969, pág.42, not. 17)

<sup>253</sup> Cf. *op. cit.*, págs. 34-35.

<sup>254</sup> En el *Catálogo de las ciencias*, al-Fārābī, entonces, afirma que las *Categorías* el libro “que contiene los cánones de las ideas aisladas y de las palabras que las expresan” (Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 32).

<sup>255</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 35.

<sup>256</sup> *Op. cit.*, pág. 49.

directamente la discusión de la problemática, el tema central de los *Tópicos* no es la demostración acerca del mundo, sino los silogismos lógicos de premisas probables. Los *Tópicos*, como presenta en el *Catálogo de las ciencias*, serían exactamente donde se encuentran las elocuciones polémicas, es decir, es el lugar propio del método de la objeción y de la respuesta dialéctica, donde se postula la sistematización del arte de la controversia a fin de que el resultado sea más perfecto y eficaz posible<sup>257</sup>.

Como buen defensor de la concordia, el Segundo Maestro también hace referencia a los textos de *De caelo et mundo*, *Física* y *Metafísica*. Lo hace con el propósito de explicar que cuando algunos dicen —con base en el *De caelo*— que si el mundo no tiene un origen temporal resulta que este es eterno, lo hacen por desconocimiento o desconsideración de la argumentación desarrollada por Aristóteles en la *Física* y en la *Metafísica* sobre el tiempo. De esta manera, y evidenciando la lectura de estos textos, asevera al-Fārābī: “(...) *el tiempo no es más que el número del movimiento de la esfera celeste y que de este movimiento provenía el tiempo. Ahora bien, provenir de una cosa no es lo mismo que comprenderlo dentro de sí la cosa misma*”<sup>258</sup>.

De acuerdo con su conocimiento e interpretación del texto aristotélico, aclara, pues, que decir que el mundo no tiene comienzo significa, en realidad, indicar que sus partes no fueron producidas o compuestas gradualmente, sino como un todo, completo, en un instante, repentinamente. De esta forma, si el tiempo corresponde a un movimiento, si no hubo un movimiento en la producción del mundo, tampoco se puede hablar de un origen temporal de este. Por su parte, las cosas presentes en el mundo bajo la esfera celeste sí que existen y se realizaron a partir de una dimensión temporal. Como si todavía no fueran suficientes las referencias enseñadas, al-Fārābī demuestra el conocimiento de los argumentos acerca del tema, sintetizando las tesis aristotélicas y articulándolas en distintos textos. Expone, entonces, las categorías utilizadas por el estagirita en diferentes escritos:

---

<sup>257</sup> Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 33.

<sup>258</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 50.

(...) Además, demuestra en el *De physico auditu* que el universo no puede provenir de la fortuna o del acaso, y del propio modo habla también del mundo en su conjunto en el *De caelo et mundo* y lo probaba por la magnífica coordinación que unas partes del mundo tienen respecto de las otras. También probó allí cuántas y cuáles eran las causas, afirmando entre ellas las causas eficientes, y demostró también la existencia de un organizador y motor distinto de lo organizado y de lo movido<sup>259</sup>.

A continuación, se considerarán las obras que versan sobre la física y la metafísica.

### **2.2.2 De los escritos aristotélicos que versan acerca de la física y de la metafísica**

Son, igualmente, muy frecuentes las tesis propias de la *Física* de Aristóteles en los textos farabianos, en especial aquellas vinculadas a las discusiones sobre la relación entre los seres sensibles e inteligibles. Por ejemplo, cuando argumenta, a partir de silogismos lógicos, sobre la necesidad de la existencia de una Causa Primera como modelo y origen de todos los seres existentes, al-Fārābī recurre, exactamente, a esta obra aristotélica. Es con base en la *Física* que desarrolla los cuestionamientos de lo que podría ocurrir o cómo se organizaría el universo sin la presuposición de un ser primero, lo que conduce a la teoría aristotélica sobre la existencia infinitos mundos<sup>260</sup>.

Igualmente fundamentado en el contenido de la *Física*, el Segundo Maestro habla de los seres perfectos y originarios, sobre los cuales se adquiere el conocimiento a partir del método de demostración apodíctica. Ante esto, se observa un constante recurso a las tesis elaboradas por el estagirita así como una atención al método utilizado. Tal hecho se justifica por el propósito de garantizar que las premisas utilizadas están bajo los parámetros o exigencias propias de la razón. Es debido a esto que también es considerado lo que se encuentra en el texto de la *Metafísica*, aunque algunas precauciones son

---

<sup>259</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 50.

<sup>260</sup> *Op. cit.*, pág. 56.

fundamentales. Pues, como se ha visto en el primer capítulo de la presente investigación, son identificadas, a lo largo de la historia de la traducción y comentarios de la filosofía aristotélica, muchas tesis que fueron atribuidas al gran maestro griego sin serlo.

Son diversos los momentos en los que al-Fārābī hace referencia a la *Metafísica* de Aristóteles. Sin embargo, por la existencia de las obras espurias que versaban acerca de la metafísica, es necesario un cuidado extra para percibir que, cuando este filósofo menciona el nombre del Primer Maestro, no está, en realidad, utilizando uno de los textos neoplatónicos. Ante este cuidado, es interesante verificar cómo el filósofo árabe identifica este escrito de Aristóteles. Según él:

(...) Aristóteles en sus libros de la *Metafísica* (titulados por letras del alfabeto) recuerda una teoría (kalām) en que critica a los que propugnan los ejemplares divinos y las formas por sostener que los ejemplares existen, en el mundo divino y sin corromperse, con subsistencia propia. Allí demuestra cuántos inconvenientes se seguirían necesariamente de esa teoría<sup>261</sup>.

Es común, también, la referencia a las obras de Aristóteles cuando realiza un análisis de la metodología utilizada en la búsqueda del verdadero conocimiento de la substancia. Según este propósito, todo un capítulo del *Catálogo* está destinado a hablar de las partes de la ciencia de la metafísica, cuya explicación de cada una de estas, conforme al-Fārābī, ya se encuentra desarrollada en la obra de Aristóteles. Divide, entonces, el contenido de la ciencia de la metafísica en tres partes: 1. La que trata de las esencias y sus accidentes; 2. La que se destina a analizar los principios de las demostraciones en las ciencias especulativas particulares, determinando la esencia de cada ciencia y; 3. La “*parte que trata de las esencias que no son cuerpos, ni están en cuerpos*”<sup>262</sup>, donde discute sobre el ser primero y sus atributos, algo que se asemeja a la idea del Uno neoplatónico.

---

<sup>261</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág.54.

<sup>262</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 65.

Citado, del mismo modo, por al-Fārābī en el *Catálogo*, el *De Caelo et mundo* tiene su contenido presentado en la parte donde son discutidas las ciencias físicas y metafísicas. En este libro, explica el Segundo Maestro, son analizados los tipos de cuerpos, cuántos son, lo que es el mundo y sus partes. Expone, así, cada uno de los libros que componen el texto de la obra, lo que sugiere el conocimiento su contenido. Igualmente interesante, cuanto al contacto con el referido texto y el paralelo desarrollado por al-Fārābī entre los escritos de Platón y Aristóteles, es la percepción de que el filósofo árabe busca, en un gran número de obras aristotélicas, categorías también presentes en Platón. Siguiendo este propósito, el texto de la *República* es referenciado a partir de sus diversos matices filosóficos, desde las problemáticas dirigidas a la ética, a la política y a la metafísica. Como ejemplo, se observa el entendimiento farabiano de las tesis presentadas en el *De caelo et mundo* cuando él versa sobre la forma de los seres existentes:

(...) lo que trae Platón en la *Política* y asimismo Aristóteles en el *De caelo et mundo*, pertenece a lo que ellos han imaginado, a saber, que hay negativas que no son realmente, sino que más bien son afirmativas *desviadas*, los cielos son ni-pesados ni-ligeros. Y así otras proposiciones distintas<sup>263</sup>.

Aparte del *De caelo*, todavía son presentados, en el tópico sobre las ciencias del *Catálogo*, los temas que se encuentran los libros *De generatione et corruptione*, *De impressionibus superioribus*, *De los animales* y otros cuyo objeto de investigación son las cosas propias del mundo sensible y del inteligible. En este momento, se puede notar que, si al-Fārābī no tuvo un conocimiento directo de tales obras, por lo menos deja claro el reconocimiento de sus principales tesis. Por esta razón, además de la mención en el *Catálogo*, el filósofo árabe señala, en la *Concordia*, el contacto con el *De generatione* cuando, discutiendo sobre la substancia, explica que Aristóteles se distingue de Platón en lo que respecta a la substancia primera. Esto es así por el hecho de que el maestro del Liceo, diferente de su maestro, comprende que el inicio del conocimiento se da entre el contacto de los objetos con las impresiones

---

<sup>263</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 39.

sensibles. Ante eso, la posible discordancia correspondería, según al-Fārābī, solamente cuanto a la prioridad del origen del conocimiento de los inteligibles<sup>264</sup>, y no a su realidad misma.

### 2.2.3 De los escritos aristotélicos que versan acerca de la ética y de las disposiciones del alma

En lo que concierne al libro de la *Ética a Nicómaco*, este es, sin duda, la principal fuente de la ética farabiana. Como explica Ramón Guerrero, en la introducción del *El camino de la felicidad* (*Kitāb al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa’āda*), en la *Ética a Nicómaco* “(...) se ofrecía un modelo de vida ideal distinto al presentado en el Corán, así como indicaciones apropiadas para alcanzar esa vida en la sociedad humana”<sup>265</sup>. De esta forma, la *Ética* se configura como una forma de utilización del recurso de la razón, y de encontrar los medios por los cuales se puede obtener el perfeccionamiento del hombre, independiente de la religión<sup>266</sup>. Corresponde, por lo tanto, al texto que ejerció más influencia sobre el *El camino de la felicidad*<sup>267</sup> y sobre el cual al-Fārābī escribió, conforme se puede comprobar con las referencias hechas por otros filósofos, un comentario<sup>268</sup>. Acerca de este, se puede leer, en el tratado *Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr al-Fārābī* de Avempace, las siguientes palabras:

---

<sup>264</sup> Cf. Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 35.

<sup>265</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2002a, pág. 18.

<sup>266</sup> Es interesante hacer referencia a cómo al-Fārābī entiende la perspectiva del hombre en Aristóteles, principalmente cuando realiza una comparación con aquella de Platón. Antes de avanzar en el discurso sobre la verdadera felicidad que el ser humano debe buscar, el filósofo árabe inicia el texto de *La filosofía de Aristóteles* afirmando que "Aristóteles ve la perfección del hombre como Platón la ve y más. Sin embargo, porque la perfección del hombre no es evidente por sí misma o fácil de explicar por una demostración que lleve a la certeza, él tuvo por bien comenzar desde una posición anterior a aquella de la que Platón había comenzado" (Al-Fārābī, *The Philosophy of Aristotle*, pág. 71: "Aristotle sees the perfection of man as Plato sees it and more. However because man's perfection is not self-evident or easy to explain by a demonstration leading to certainty, he saw fit to start from a position anterior to that from which Plato had started").

<sup>267</sup> En lo que respecta al contenido de esta obra, nos informa Ramón Guerrero que es la "obra en la que al-Fārābī pone en juego su conocimiento de la *Ética a Nicómaco*. (...) de la que se puede decir que gran parte de ella es una especie de resumen de varios capítulos de los primeros libros del texto aristotélico (...) incluso utiliza términos que se encuentran en la versión árabe de la obra aristotélica" (Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2002a, pág. 34).

<sup>268</sup> Cf. *op. cit.*, pág. 22.

Respecto a la sospecha que recae sobre Abū Naṣr al-Fārābī en su comentario al libro de la *Ética*, de [haber dicho] que “no hay pervivencia” o [vida] distinta después de la muerte, de que no existe felicidad fuera de la felicidad política, de que no hay más existencia que la sensible y de [afirmar] que eso que se dice de que hay otra existencia aparte de la sensible es cuentos de viejas, todo esto es vano y falsedad [vertida] contra Abū Naṣr [al-Fārābī]. Eso lo dijo Abū Naṣr en su primera lectura [de Aristóteles] y lo que [en ella] dice no tiene nada que ver con las afirmaciones [que sostiene, sacándolas] como consecuencia[s] necesaria[s] de argumentos, pues la mayor parte de lo que dice en este libro son citas con las que desea refutar viles e innmerecidas acusaciones dirigidas contra él; como lo que dice de quien afirma que la existencia distinta de la sensible es cuentos de viejas, con ejemplos absurdos como que el animal genere del animal o de las plantas<sup>269</sup>.

Sobre el comentario de al-Fārābī al texto aristotélico, hay una referencia en el *Catálogo* de al-Nadīm<sup>270</sup>. De acuerdo con este, el comentario fue citado diferentes filósofos. Además de él, Ramón Guerrero, en la introducción de *El camino de la felicidad*, describe lo que posiblemente hablaba el Segundo Maestro en el inicio del texto:

(...) En esa introducción, al-Fārābī habla del título de la obra, de su autor, del arte al que se refiere el libro, de la intención del libro, del lugar de este libro entre otros, del método de estudio que se aplica en él y de la utilidad del libro; después, describe brevemente el contenido de cada uno de los diez libros de que consta la obra aristotélica, lo que permite suponer que la conoció completa, aunque sólo comentase los primeros libros (...)<sup>271</sup>.

Comprendiendo la *Ética a Nicómaco* como un tratado igualmente político, una vez que la ética forma parte de la política, la obra también se destina, de acuerdo el entendimiento de al-Fārābī, a las acciones del hombre en una convivencia colectiva. Tal comprensión es claramente verificada cuando el filósofo argumenta sobre el comportamiento del hombre y la posibilidad de realización de cambios en sus hábitos. Con la lectura manifiesta de la *Ética*, en el texto de la *Concordia* el filósofo intenta enseñar que nada en el hombre,

<sup>269</sup> Avempace, “Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr al-Fārābī”, en Avempace, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, ed. y trad. de Joaquín Lomba. 2006, Madrid: Trotta, pág. 121.

<sup>270</sup> Al-Nadīm, *op. cit.*, 1970, pág. 382.

<sup>271</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2002a, pág. 23.



como bien fundamenta Aristóteles, es innato y, por consiguiente, está imposibilitado de alteraciones. Afirma que esta obra aristotélica “*habla tan solo de normas y reglas cívicas generales*”<sup>272</sup> con base en la premisa de que aquello que es referente a las capacidades humanas de establecer o alterar un hábito es perfectamente viable.

Según la lectura farabiana de Aristóteles, no existe, por lo tanto, nada que no sea reformado o eterno en esta perspectiva del hombre. No se encuentra, de este modo, la misma preocupación que se observa cuando al-Fārābī habla de Platón acerca de una separación, o vínculo, entre las dimensiones del hombre y de su participación en la vida social, así como de una ciencia deseada<sup>273</sup>. De esa forma, él señala que es en la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles expone cuáles son los hábitos difíciles y los fáciles de cambiar, cuales son las circunstancias que facilitan o dificultan la alteración o sustitución de un hábito por otro, exponiendo sobre cuántas y cuáles son las causas, positivas y negativas, que motivan el cambio de un hábito. Sobre esto, es interesante resaltar que, en el texto del *Catálogo de las ciencias*, es realizado un análisis de los actos, de la costumbre, de los hábitos voluntarios como parte de la filosofía política. Aquí, el filósofo llama la atención sobre los medios utilizados para realizar una medición de las acciones, considerando cada caso, las circunstancias y el tiempo en que estas existen.

En lo que respecta a la influencia recibida del *De Anima*, es posible afirmar que son encontrados, con cierta frecuencia, argumentos desarrollados por al-Fārābī que en mucho se asemejan a los presentados por Aristóteles, principalmente cuando discurre sobre las facultades del alma<sup>274</sup>. Además de esas similitudes, se puede leer, en la *Concordia*, una referencia directa al texto. Al dar continuidad a la justificación del método utilizado por Platón, sobre la

---

<sup>272</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 44. En la continuidad de esta parte, el filósofo afirma: “(...) según ya expusimos en varios pasajes del Comentario a este libro”. Deja, pues, evidente que desarrollo un comentario de la obra aristotélica. Tal comentario, como informa Ramón Guerrero, “solo parece haberse conservado en una versión hebrea, dada a conocer, con traducción inglesa, por Berman (1978) pp. 302-311. Y un fragmento de la introducción también se ha conservado en traducción latina, cf. Salman (1939) pp. 246-251)” (Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 168).

<sup>273</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino ...*, págs. 43-46.

<sup>274</sup> De las facultades del alma, Al-Fārābī, *El libro de la política*, págs. 7-11.

necesidad del alma de salir de este mundo a fin de alcanzar el conocimiento verdadero, al-Fārābī intenta demostrar que Aristóteles, en el *De Anima*, introduce la cuestión de una manera equivalente a su maestro. Se trata de un discurso sobre el camino a ser recorrido por el alma para lograr el perfeccionamiento del entendimiento, alcanzar la perfección propia de los inteligibles y, así, reconocerse en él<sup>275</sup>. Teniendo en cuenta el propósito común, presente en los dos maestros griegos, se excluiría toda y cualquier duda cuanto a ideas contrarias entre ellos.

Prosiguiendo con el contacto de al-Fārābī con el *De Anima* y, por consiguiente, con el recurso al texto aristotélico para fundamentar sus propósitos, hay que considerar que, para el filósofo árabe, es por medio del alma y del intelecto como el hombre adquiere la perfección y, del mismo modo, la felicidad suprema. Corresponde, aquí, a un análisis de la naturaleza humana, sus disposiciones para la adquisición del conocimiento y con su fin en la obtención de la Verdad<sup>276</sup>. Se nota, ante esto, que el filósofo sigue, una vertiente predominantemente aristotélica cuando reflexiona sobre el alma, aunque sea posible encontrar elementos propios de la teoría de la emanación de origen neoplatónico —principalmente cuando se tiene en cuenta el contenido del texto *Epístola sobre la esencia del alma*<sup>277</sup>—. Por esta razón,

---

<sup>275</sup> Sobre la presencia de discusiones acerca del alma y, en particular, del texto del *De Anima* entre los estudios farabianos, es posible afirmar, con Ramón Guerrero, la existencia de un “comentario del *De Anima*, del que se conserva un solo manuscrito en la India, y otro comentario del *De Anima* de Alejandro de Afrodisia, del que no conocemos hasta ahora ejemplar alguno (...) hay que subrayar su *Risāla fī māhiyyat al-nafs* (*Epístola sobre la esencia del alma*), conservada sólo en la versión hebraica, y su *Risāla fī ma’ānī al-‘aql* (*Sobre los diversos sentidos del término intelecto*) traducido al latín en el siglo XII” (Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 160). Sin embargo, es verdad que, sobre el tema, al-Fārābī también utiliza la supuesta *Teología* de Aristóteles para demostrar el argumento, como será analizado más adelante.

<sup>276</sup> Una vez más, se hace necesaria la referencia al texto de la *Filosofía de Aristóteles* cuando, sobre la constante búsqueda del alma por conocer las cosas, el Segundo Maestro recuerda que el estagirita divide el conocimiento deseado por el hombre en dos formas: 1. Un conocimiento que es útil para el hombre —algo que está vinculado a las necesidades del cuerpo y de los sentidos— y, 2. aquel conocimiento que ultrapasa la dimensión de la utilidad y que es, en realidad, deseado por sí mismo, es decir, no para que, por medio de él, se pueda alcanzar otra cosa. Los dos tipos son objetos ansiados por el alma, de manera que el primero, aclara al-Fārābī, está situado entre los objetos de la ciencia práctica, mientras el segundo, de las teóricas (Cf. Al-Fārābī, *The Philosophy of Aristotle*, pág. 73).

<sup>277</sup> Sobre esta obra, Ramón Guerrero afirma que solo quedan algunos ejemplares en hebreo pero que fue hecha una traducción al italiano por Bertola (cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 164).

ante el conocimiento que posee del filósofo, Ramón Guerrero concluye que su teoría sobre el alma está más de acuerdo con una concepción dualista del mundo, propia de al-Kindi, que con un aristotélico conocedor del *De Anima*<sup>278</sup>.

Todavía vinculada a las facultades del hombre y su capacidad de aprehensión de la realidad a su alrededor, cuando presenta, nuevamente en la *Concordia*, la argumentación acerca de la visión y de cómo el hombre obtiene la percepción visual de los objetos, al-Fārābī sigue considerando las tesis presentadas por Aristóteles. Conforme con los argumentos defendidos por el estagirita en el *De Anima*, él intenta hacer un paralelo entre el modo como Platón afirma ser la aprehensión óptica (que puede ser encontrado en el *Timeo*), que sería algo que sale de la vista y sigue al encuentro del objeto observado, mientras que, para Aristóteles, es de este objeto que sale algo que será capturado por la vista, proporcionando la visión. No es necesario exponer toda la argumentación presentada por el filósofo en este momento del trabajo, lo que se intenta es llamar la atención sobre el hecho de que, al exponer los dos modos de relación entre el sujeto y objeto de la visión, el Segundo Maestro desarrolla diferentes cuestiones que circundan el tema, analizando los términos utilizados (como el “salir” del ojo y la “pasividad” del sujeto con la presencia del objeto) confrontando las interpretaciones existentes, dejando evidente una seguridad en cuanto al contenido de los textos que versan sobre el asunto. Con propiedad, ironiza, incluso, con los intérpretes que estaban envueltos en esta disputa:

(...) si los dos partidos volviesen los ojos un poco y tuviesen una mirada intermedia e intentasen la verdad y abandonasen el camino del fanatismo, sabrían que los platónicos con la palabra *salir* quieren significar algo que no es la salida de los cuerpos respecto de un lugar (...) Por su parte, los aristotélicos con la palabra *pasividad* quieren significar algo muy distinto de la mera pasividad, como cosa que cualitativamente va acompañada de reacción y alteración<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> Cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 167. El tema de la comprensión farabiana acerca del alma, bien como sus facultades y aspectos ontológicos y noéticos, será discutido en el próximo capítulo del presente trabajo.

<sup>279</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 42.

En resumen, se puede afirmar, con las palabras de Ramón Guerrero sobre la presencia del pensamiento aristotélico, expuesto en el *De Anima*, en la filosofía farabiana, que:

Si la filosofía farabiana tenía como fin definir las condiciones por medio de las cuales el hombre pueda alcanzar el conocimiento de la Verdad, en que consiste su suprema felicidad, entonces todo su pensamiento necesariamente había de girar en torno al hombre. La obra que escribió para exponer la filosofía de Aristóteles, como también para él mismo, determinar la naturaleza del hombre era cuestión fundamental en el pensamiento filosófico. Y apeló para ello a la doctrina aristotélica del *De Anima* consagrándose a la exposición de sus aspectos más importantes: las funciones del alma, su relación con el cuerpo y el problema del intelecto, aunque influido en su concepción por la interpretación neoplatonizante de la tradición en la que se había incorporado<sup>280</sup>.

Se concluye, pues, sobre la presencia del Aristóteles y Platón en la filosofía farabiana, que es visible la gran admiración, conocimiento de una parte de sus textos y la utilización de sus tesis por al-Fārābī. En razón de esto, el propio filósofo evidencia:

Cualquier ramo del saber de ellos derive, es fundamento básico, en que puede uno apoyarse, porque ello será cosa libre de oscuridades y de confusiones. Esto mismo pronuncian las lenguas de todos, y estos atestiguan los entendimientos, si no los de la turba, al menos los de la mayoría de los que están dotados de espíritu claro e inteligencia pura<sup>281</sup>.

Por lo tanto, la presentación de los dos filósofos griegos por el Segundo Maestro no es, sin embargo, una simple exposición, resumen o síntesis en formato de manual para la comprensión de sus pensamientos filosóficos. Ante todo, hay que observar las características que los clásicos adquieren bajo su lectura, los puntos que fueron enfatizados y aquellos que, de algún modo, se quedaron en segundo plano. Un ejemplo, que puede ser observado con precisión, es la manera en que al-Fārābī, antes de empezar el análisis del pensamiento en su *Filosofía de Aristóteles*, introduce toda una justificativa de

---

<sup>280</sup> Cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 161.

<sup>281</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág.28.

las razones por las cuales el estagirita se aleja de su maestro. Esto estaría de acuerdo con la necesidad de producir una reflexión filosófica que estuviera basada en la demostración, en una búsqueda más exigente por la certeza. Para Aristóteles, distinto de Platón, la evidencia de una reflexión no se justifica por sí sola, sino que siempre existe la necesidad de una demostración. Es este el principal motivo de las diferencias del modo de argumentación (pero no distinciones en los fundamentos de los sistemas filosóficos) entre los dos grandes maestros de la filosofía.

Resulta que el Platón de al-Fārābī no está, del todo, en contra de un desarrollo de la demostración de las tesis presentadas. Lo que ocurre, en realidad, es la ausencia, por parte del maestro de Aristóteles, de reglas o métodos que pudieran ser utilizados para fundamentar sus teorías, una vez que, en realidad, su pensamiento filosófico parece haber surgido de una disposición natural. Por lo tanto, debido a su anterioridad, Platón no necesita, por parte de al-Fārābī, una introducción en la exposición de su filosofía, cuando Aristóteles sí. De acuerdo con tales observaciones, argumenta Mahdi:

(...) Aristóteles se aleja de Platón basándose en una exigencia platónica, que considera que es la necesidad de la certeza y demostración. Al-Fārābī no encuentra que este alejamiento de Aristóteles respecto de Platón esté suficientemente explicado en ninguno de los escritos de Aristóteles. El Aristóteles de Al-Fārābī (de modo distinto al Aristóteles cuyos escritos sobre el asunto son conocidos por Al-Fārābī) parece ser reticente a este alejamiento de Platón y a este punto de partida de su filosofía. En cambio, Al-Fārābī tiene que sondear todos los escritos de Aristóteles para dilucidar, explicar y justificar el alejamiento de Aristóteles respecto de Platón<sup>282</sup>.

Toda esa justificación presente en la exposición del pensamiento de Aristóteles, como se puede suponer, está directamente vinculada a la imposibilidad de pensar un desacuerdo entre los dos pensadores. Esto, evidentemente, no se resumía en un propósito exclusivamente de argumentación teórica de la filosofía sino, fundamentalmente, en la necesidad, siempre presente, de no poner en desacuerdo la reflexión filosófica y los

---

<sup>282</sup> Mahdi, *op. cit.*, 2003, pág. 237.

fundamentos religiosos. Tal intento de una concordia se hace todavía más evidente cuando el filósofo introduce la discusión acerca de las causas primeras y de la eternidad del mundo. Es exactamente en este momento en el que se pueden observar las características neoplatónicas que se hacen visibles en la filosofía farabiana. Es en este contexto en el que entran en escena las obras pseudo-aristotélicas.

### **2.3 La lectura farabiana de la filosofía neoplatónica: o acerca del contacto y reconocimiento de los textos pseudo-aristotélicos**

También las tesis de características propias del neoplatonismo cuentan con una presencia notable en los textos farabianos. Con especial atención a las categorías vinculadas al sistema cosmológico, a lo largo de la lectura de los escritos de al-Fārābī es perceptible el énfasis en la necesidad de discutir sobre el conflicto entre las reflexiones filosóficas que defienden la eternidad del mundo y la doctrina del Islam en la que está presente la idea de creación del mundo por Dios. Igualmente perceptible, y con un vínculo estrecho en tal discusión, es el análisis del alma y su relación con el cuerpo, así como su necesidad de retorno a la realidad inteligible de la cual procede. Por esta vía, tanto en lo que respecta a la eternidad del mundo como al retorno del alma, es patente un recurso a los textos neoplatónicos con la finalidad de encontrar una solución que concilie la filosofía griega con las categorías propias de la religión islámica. Debido a esto, las conclusiones farabianas sobre estos temas se aproximan mucho a las presentadas en obras como la *Teología* del Pseudo-Aristóteles y el *Libro de las Causas*, igualmente atribuido al estagirita.

No obstante la constatación de una cierta similitud, hay que observar una característica muy particular en los textos de al-Fārābī: de modo diferente de lo que se verifica en lo que respecta a Platón y a Aristóteles, se constata una ausencia de referencias expresas a los autores neoplatónicos. Por tal razón, se hace fundamental una investigación cuidadosa acerca del contacto

del filósofo árabe con los escritos de ellos y del nivel de la comprensión de sus teorías. Sobre las referencias presentes y ausentes en los textos farabianos, son relevantes las palabras de Badawi:

Decimos, de inicio, que muy pocos libros de al-Fārābī han llegado hasta nosotros, y sobre todo sus libros acerca de la historia de la filosofía, y él escribió extensamente sobre el tema; la prueba es que los historiadores nos han transmitido algunos de los pasajes de al-Fārābī que trataban de la historia de la Filosofía. Por otra parte, él no tenía la costumbre de mencionar sus fuentes —con la excepción de Aristóteles, y muy raramente Platón— en los libros que contiene su doctrina<sup>283</sup>.

Queda, entonces, la necesidad de realizar un análisis de la influencia de las reflexiones filosóficas, marcadamente neoplatónicas, en los escritos farabianos. Se trata de un estudio que aspira a verificar su posible conocimiento, o desconocimiento del verdadero origen de las categorías filosóficas que hizo uso. Así, como no fue expresamente anunciado por al-Fārābī el contacto con las tesis de origen neoplatónicas, el enfoque de la presente exposición se realiza de manera distinta al presentado cuando se ha tratado de las filosofías de Platón y Aristóteles. Esto es así porque, frente a los dos grandes maestros griegos, sobre los cuales al-Fārābī se dedicó en la elaboración de un vasto estudio y exposición, el Segundo Maestro no hace mención a uno u otro neoplatónico. Por tal razón, el método para la investigación de la contribución de las teorías neoplatónicas en los escritos farabianos sigue una vía más comparativa.

Teniendo esto en cuenta, se resalta que este tópico tiene su foco en el intento de identificar dónde se encuentran las similitudes entre los textos farabianos y neoplatónicos, o incluso cuáles son las obras neoplatónicas con influencia más evidente en la filosofía farabiana. Solo partiendo de este punto será posible elaborar un examen, no particularmente sobre la comprensión que

---

<sup>283</sup> Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 68 : « *Nous disons d'abord que très peu de livres d'al-Farabi nous sont parvenus, et surtout ses livres concernant l'histoire de la philosophie, et il beaucoup écrit sur ce sujet; la preuve en est que les historiens nous ont transmis quelques passages d'al-Farabi qui traitent de l'histoire de la Philosophie. D'autre part, il n'avait pas coutume de mentionner ses sources – à l'exception d'Aristote, et très rarement Platon – dans les livres relevant sa doctrine* ».

al-Fārābī tuvo de estos filósofos, sino sobre si él, por mediación de las lecturas de apócrifos, pudo reconocer o desconfiar de la verdadera autoría de los materiales utilizados. El primer paso es, por lo tanto, el paralelismo entre las categorías propias del neoplatonismo y aquellas farabianas que pueden haber sido fruto de esas. A continuación se prosigue con un estudio de sus objetivos en el uso de tales categorías.

### **2.3.1. Al-Fārābī y el neoplatonismo de Plotino: una lectura de la Teología del pseudo-Aristóteles**

Iniciando por las tesis que presentan mayor semejanza con las expuestas en los escritos plotinianos, hay, antes de todo, que considerar las dificultades en establecer una distinción entre el pensamiento que es propio de la filosofía de Plotino y lo que es de origen de los demás neoplatónicos. La razón de esta dificultad resulta del hecho de que, en el contexto de los árabes, como se expuso anteriormente, los textos de origen neoplatónico fueron, en casi su totalidad, comprendidos como aristotélicos. Teniendo esto en cuenta, se supone que el filósofo árabe tuvo contacto con los comentarios y paráfrasis de textos neoplatónicos, aunque bajo la pseudo-autoría de Aristóteles. Entre estos, se resalta en contacto con el contenido de los escritos de Plotino.

Una vez que no tuvo conocimiento directo de los textos del maestro de Porfirio, el neoplatonismo farabiano, en lo que respecta a las *Enéadas*, está vinculado a la lectura de la *Teología* pseudo-aristotélica. La influencia ejercida por esta obra, que puede ser observada a lo largo de la lectura de innúmeros textos de al-Fārābī, se da, principalmente, en lo que concierne a las categorías referentes al alma y de su relación con el cuerpo, así como en el proceso de creación del mundo. En la *Teología*, como uno de los rasgos más interesantes para quien tuvo la intención de conciliar las filosofías platónicas y aristotélicas, se encuentra el intento de mantenimiento de las tesis aristotélicas al mismo tiempo que son añadidos elementos cosmológicos característicos de los neoplatónicos. Como ejemplo, se nota el constante intento de adecuar la idea de incorruptibilidad del alma, tras la corrupción del cuerpo, con las propiedades



presentadas por Aristóteles en el *De Anima*<sup>284</sup>, del alma como entelequia del cuerpo<sup>285</sup>.

De esa forma, se tiene, por un lado, el dualismo que caracteriza la relación alma-cuerpo en Platón y en Plotino, atestiguado tanto en el *Fedón*, como en las *Enéadas* y, por el otro, la comprensión aristotélica expuesta en el *De Anima*. En otras palabras, se constata la permanencia de la misma tendencia gnóstica en la que el alma es independiente del cuerpo, el responsable tanto por la percepción del cuerpo como por el retorno a su verdadera esencia al inteligible y, a la vez, una idea de un alma que no puede ser separada del sustrato corpóreo. Esto se basa, conforme al texto de las *Enéadas*, en la teoría de que es el cuerpo lo que impide al alma de adquirir su perfección: “*Entonces es cuando le sobreviene la llamada ‘pérdida de alas’ y su encadenamiento en las cadenas del cuerpo tras verse privada de la*

---

<sup>284</sup> Nuyens afirma que la comprensión del alma, presentada por Aristóteles, en mucho se asemeja a la de su maestro. Por un lado, se trata de una relación alma-cuerpo como algo muy pasajero, como se puede leer en el *Eudemo* y en el *Protréptico*. Por otro lado, argumenta el estudioso, tal vínculo es existente a partir de una relación de dependencia entre el alma y el cuerpo. Serían, pues, dos realidades distintas pero conciliables, de manera en que no existe un dualismo entre ellas. Una vez que, defiende Nuyens, el cuerpo físico no puede poseer, por sí mismo, cualquier rasgo psicológico, necesita del alma como la entelequia del cuerpo, como una fuente de perfección (François, Nuyens. 1973, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, pág. 240).

<sup>285</sup> En Aristóteles, se lee: “*Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo*” (*De Anima* 414a19-21 – en adelante, esta obra es referenciada por DA). Ya en el *De Anima* 413b25-28, afirma Aristóteles que: “*Pero, por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible*”. Sobre esto, analiza Farjeat, “*se substituye el tema de la inmortalidad del alma por el de la separabilidad (xorisesthai) del intelecto, asuntos que a mi parecer son distintos (...) quiero dejar asentado que la postura aristotélica es ambigua o, si se quiere, ambivalente y que, por lo tanto, de ella no podría seguirse una posición definitiva para defender la inmortalidad del alma. (...) En todo caso, lo que parece seguirse es que el alma y el intelecto son cosas distintas*” (López-Farjeat, *op. cit.*, 2005, pág. 588). Si se realiza un retorno en la lectura del texto del *De Anima*, se lee, en DA 403a8-11, el siguiente alerta de Aristóteles: “*Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que se posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación*”. A partir de este texto, es posible estar de acuerdo con Farjeat en la propuesta de una doble realidad del alma, es decir, de una parte que perece con el cuerpo (por estar estrechamente vinculada a él y a sus partes) y otra más inteligible, un intelecto agente siendo, por lo tanto, inmortal.

indemnidad de que gozaba junto al Alma total mientras gobernaba la región superior”<sup>286</sup>.

Mientras tanto, en el *De Anima* se afirma que: “(...) Y así como el ojo es la pupila y la vista, en otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible”<sup>287</sup>. La *Teología* se presenta, ante estas dos perspectivas aparentemente contrarias entre ellas, como una propuesta de solucionar la problemática cuestión acerca del verdadero vínculo entre alma y cuerpo, o sea, intenta demostrar el vínculo del alma en lo que concierne a la inteligibilidad así como su comportamiento en cada uno de los mundos:

(...) cuando el alma está en aquel lugar inteligible, sólo dice, ve y obra lo que conviene con aquel mundo noble, pero que no hay allí cosa alguna que la fuerce a obrar y decir, porque ve las cosas que hay allí sólo con sus ojos, por lo tanto no necesita decir ni obrar, porque esta su acción no conviene con aquel mundo, sino conviene sólo con este mundo<sup>288</sup>.

Hay, pues, diversas ocasiones en las que el autor de la *Teología* intenta aclarar la idea de vínculo del alma con la materia e, igualmente, su total independencia de ella. Por esto, como bien observa Farjeat sobre el fragmento TpA III 67-70, es posible encontrar distintos momentos en el texto en que se verifica, de inicio, una afirmación de las tesis plotinianas de dualidad entre el alma y la esfera del corpóreo y, al final, una concordancia con el entendimiento de Aristóteles en la que tal relación<sup>289</sup> está vinculada al proceso intelectual<sup>290</sup>.

---

<sup>286</sup> Enéadas IV, 8, 1, 29-31 (en adelante, esta obra es referenciada por “En”). En otros momentos del texto, también es posible verificar un discurso del cuerpo como prisión del alma, tales como: En. IV 8, 4, 21-22 y En. IV 8, 3, 1-5.

<sup>287</sup> DA 413a4-6.

<sup>288</sup> TpA II b 4-11.

<sup>289</sup> Farjeat, *op. cit.*, 2005, pág. 595.

<sup>290</sup> Sobre el dualismo de la relación entre el alma y el cuerpo, Ullmann afirma que “(...) verifica-se uma gradativa atenuação do dualismo e um crescente otimismo em relação ao corpo. E o problema parece agudizar-se pois a todos quantos leem em Vita Plotini causa espécie o silêncio de Plotino sobre sua origem, sua família. Já a primeira frase do Vita Plotini soa assim: ‘Plotino, o filósofo que era nosso contemporâneo, parecia envergonhar-se (aischrynoménon) de estar num corpo. Nem permitiu que lhe fizessem um retrato ou escultura. No entanto, esta não era uma característica típica de Plotino, porquanto destaca a beleza do corpo humano, em virtude da alma: ‘A alma também torna belos os corpos, porque ela é divina e uma parte

Sería este el único momento en que el alma estaría unida al cuerpo, como su principio de vida y movimiento, pero no encerrada en él, como si fuera su contenido:

De la afirmación del que dice que el alma está en el cuerpo como la cosa en el lugar, se pueden deducir otras cosas innobles y absurdas. Una de ellas es que el lugar mueve la cosa que está en él, no es la cosa que está en el lugar la que mueve el lugar consigo. Luego, si el alma estuviera en el cuerpo, como la cosa en el lugar, el cuerpo sería causa del movimiento del alma, y eso no es así, sino que el alma es la causa del movimiento del cuerpo<sup>291</sup>.

A partir de las comparaciones de los textos y teniendo en cuenta el intento de articular a Platón y Aristóteles, así como de evitar cualquier conflicto entre filosofía y religión, se verifica, en al-Fārābī, inúmeras congruencias con el texto de la *Teología*. Tales congruencias se hacen más evidentes cuando él se destina a hablar de las categorías metafísicas y de la relación del alma con los inteligibles. Como ejemplo, pueden ser citadas las características que el Segundo Maestro destaca cuando describe la realidad de Dios en el *Catálogo de las ciencias*<sup>292</sup> o en los diferentes momentos en los que se propone determinar qué es la Causa Primera, sea en *La Ciudad Ideal (Risāla fi āra ahl al-Madīnat al-Fādila)*<sup>293</sup>, o en sus escritos políticos. En todos estos, es común la presencia de niveles ontológicos y cosmológicos cuando el filósofo árabe analiza y explica la jerarquía de los seres. Se presenta, como es posible observar, una alteración de las tesis aristotélicas presentadas en la *Metafísica* acerca del Ser Primero o del motor inmóvil bajo un propósito de acercamiento a la comprensión del Uno de herencia plotiniana.

Sin embargo, como se puede concluir a lo largo de la lectura de la filosofía farabiana, algunos rasgos demuestran un alejamiento de la concepción genuinamente neoplatónica del Ser Primero. Es decir, una de las

---

do belo (moira toû kaloû)” (Ullmann, Aloysio. 2008, *Plotino, um estudo das Enéadas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, pág. 109).

<sup>291</sup> TpA II y 6-15.

<sup>292</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 64.

<sup>293</sup> Al-Fārābī, Abū Nasr, *La ciudad ideal*, 2.<sup>a</sup> ed. pres. de Miguel Cruz Hernández, trad. y not. de Manuel Alonso Alonso. 1995, Madrid: Tecnos, págs. 3-21.

características que al-Fārābī inserta en su reflexión acerca del Ser Primero no está de acuerdo con la presente entre los neoplatónicos: se trata de la existencia de una inteligencia, una realidad que puede realizar el movimiento de pensamiento sobre sí mismo, como se puede leer en el *Libro de la Política*: “(...) *Para ser inteligible no necesita de otra esencia fuera de la suya que lo entienda, sino que él mismo entiende su propia esencia, por entender su propia esencia, se hace inteligente, y por ser entendida su esencia se hace inteligible. (...) La esencia que entiende es la misma que la que es entendida*”<sup>294</sup>. Tal movimiento no está conforme con la idea plotiniana, donde la Causa última de toda la realidad está, incluso, en un nivel más elevado que cualquier inteligibilidad<sup>295</sup>. En el Segundo Maestro, al revés, es a partir del movimiento de pensamiento como surge todos los demás seres con sus niveles jerárquicos según la capacidad de intelección. De acuerdo con esto, en un nivel jerárquico más bajo están los seres que no son cuerpos pero están en cuerpos<sup>296</sup>.

Considerando ese orden jerárquico establecido por al-Fārābī, es posible evaluar mejor la comprensión que este filósofo tuvo sobre el alma y, en consecuencia, verificar los puntos equivalentes de su teoría con lo que es presentado en la filosofía neoplatónica. En una primera lectura de la exposición realizada en los *Artículos*<sup>297</sup>, se puede concluir que el filósofo árabe desarrolla la misma categorización de facultades del alma que Aristóteles hizo en el libro II del *De Anima*. Luego, con una lectura más atenta, se nota que, diferente del estagirita<sup>298</sup>, el alma, para el Segundo Maestro, se constituye como algo independiente del cuerpo, de manera que sus funciones no tienen origen en el cuerpo, siendo completamente inteligible. Se percibe, pues, que esta característica intelectual del alma, presente en los textos farabianos, más se

<sup>294</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág.19.

<sup>295</sup> También sobre la concepción farabiana del Uno, explica Druart: “*This ultimate cause is also intellect but perfectly one (it thinks only itself) and is equated by al-Farabi with the intellect of The Metaphysics, book Lambda*”. (Druart, Therese Anne. 1992, “Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics” in Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: SUNY Press, pág.135).

<sup>296</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 5. El estudio más detallado del tema de la jerarquía de los seres se realiza en el próximo capítulo de la presente investigación.

<sup>297</sup> Cf. Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 97.

<sup>298</sup> DA, 406b25, 3-5.

asemeja a la naturaleza intelectual del alma encontrada en la *Teología* que con las características que son descritas en el *De Anima*.

Considerando, así, los atributos de intelección e inmortalidad del alma, defendidas en la *Teología*, se lleva a la cuestión acerca de la posible desconfianza de que el texto no corresponde, en realidad, a un escrito aristotélico. Dicho de otra forma, teniendo en cuenta que la *Teología* trata de un texto de gran importancia entre los árabes, exactamente por esta “adaptación” de las tesis neoplatónicas con las aristotélicas, ¿era tan difícil suponer la falsa atribución al estagirita, hasta el punto de que los más aristotélicos entre los árabes no desconfiasen de su pseudoautoría? Sobre el tema, Badawi hace una observación muy interesante, mejor, una reflexión sobre la ausencia de conocimiento, sea por al-Kindi o, en especial, por al-Fārābī, del verdadero origen del texto. La cuestión es: en medio al papel fundamental que la obra adquirió entre los *falāsifa*, ¿no sería, la “ausencia de percepción”, algo que servía para el mantenimiento de la idea farabiana de que Platón y Aristóteles eran filósofos cuya reflexión filosófica son equivalentes? En las palabras de Badawi,

(...) se puede explicar esto diciendo que la filosofía de Aristóteles no fue suficientemente conocida en el tiempo de al-Kindi para que él pudiera darse cuenta de la incompatibilidad entre la *Teología* y el pensamiento de Aristóteles. Cuanto a al-Fārābī, él encontró la *Teología* muy conveniente para servir a su propósito: concordar Platón con Aristóteles; de hecho, por esta falsa atribución, Aristóteles ya está de acuerdo con su maestro<sup>299</sup>.

Con los argumentos utilizados por Badawi, queda la duda sobre la posibilidad del Segundo Maestro; en realidad, aunque supiera el verdadero origen o, por lo menos, sospechara de este, no resulta evidente por otra intención. Para Farjeat, “(...) *existen razones para sospechar que [al-Fārābī] se percató de la falsa autoría de aquel trabajo*”<sup>300</sup>, razones que pueden ser

<sup>299</sup> Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 59: «(...) on peut expliquer ceci en disant que la philosophie d'Aristote n'était pas suffisamment connue au temps d'al-Kindi pour qu'il s'aperçoive de l'incompatibilité entre la Théologie et la pensée d'Aristote. Quant à al-Farabi, il trouva la Théologie bien commode pour servir à son but: accorder Platon avec Aristote; en effet, par cette fausse attribution, Aristote se trouve déjà en accord avec son maître».

<sup>300</sup> López-Farjeat, *op. cit.*, 2005, pág. 596.

verificadas y resaltadas cuando se analizan los textos de *La filosofía de Platón* y *La filosofía de Aristóteles*. En el primero, como se ha expuesto, al-Fārābī realiza una rápida exposición de los temas principales presentes en la casi totalidad de los diálogos platónicos, buscando dejar evidente el carácter original del filósofo de la Academia y su papel fundamental para el desarrollo del pensamiento filosófico posterior. En el segundo texto, igualmente, el filósofo se destina a describir el contenido de la totalidad de los escritos aristotélicos, presentando el principal objetivo buscado por el autor en cada uno de ellos. Pero hay un asunto sobre el que Druart realiza una importante observación sobre este texto:

(...) Por otra parte, aunque la mayor parte del texto trata del corpus aristotélico entero en su tradicional orden e incluso incluyendo algunos textos pseudo-aristotélicos como *Sobre las Plantas* y *Sobre los Minerales*, de pronto finaliza en el inicio de la presentación de la *Metafísica*. Además, no hace ninguna alusión al *Liber de causis*<sup>301</sup> o a la tan llamada *Teología de Aristóteles*. Entonces surge la cuestión: ¿el texto está incompleto o al-Fārābī, deliberadamente, evita hablar de la *Metafísica*? Mushin Mahdi en su introducción árabe para su edición del texto argumentó que es completa<sup>302</sup>.

¿No sería la ausencia de referencia a la *Teología* en el texto de *La filosofía de Aristóteles* una señal de desconfianza de la verdadera autoría del texto? Aceptando que el texto no esté incompleto, como sospecha Druart, el hecho de no ser referenciado entre las obras de Aristóteles conduce a pensar que el Segundo Maestro no creía, completamente, en la autoría aristotélica del texto. La presencia de la *Teología* en la *Concordia* se justifica, entonces, por una cuestión estratégica. Es decir, la unión entre el pensamiento de Platón y

---

<sup>301</sup> Específicamente acerca del *Liber de Causis* y su papel entre los árabes, afirma Reegen en la introducción a su traducción del referido texto: “O segredo de sua aceitação deve ser procurado no fato de que, na opinião de muitos, nele se completaria a discussão sobre o universo e a transcendência divina, como está escrito no livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles » (Reegen, Jan ter. 2000, “Introdução” em Pseudo-Aristóteles, *Livro das Causas*, pág. 11).

<sup>302</sup> Druart, *op. cit.*, 1992, pág. 130: “(...) Furthermore, though most of the text deals with the whole Aristotelian corpus in its traditional order and even including such pseudo-Aristotelian texts as *On Plants* and *On Minerals*, it abruptly ends at the beginning of the presentation of the *Metaphysics*. Also, it does not make any allusion to the *Liber de causis* or to so-called Theology of Aristotle. The question then arises: is the text incomplete or did al-Fārābī deliberately avoid speaking of the *Metaphysics*? Mushin Mahdi in his Arabic introduction to his edition of the text argued that it is complete”.

Aristóteles, presente, categóricamente, en las líneas de la *Teología*, puede ser considerada como una contribución perfecta para el Islam y la fundamentación de que religión y filosofía, como los dos maestros griegos, equivalen.

Otro hecho observado en la *Concordia*, y que merece la pena ser mencionado aquí, es la constatación, por parte de al-Fārābī, de algo que significaría una incongruencia entre dos argumentos defendidos por Aristóteles acerca de los inteligibles: uno expuesto en el interior de la *Metafísica* y de la *Física* y, el otro, en la *Teología*. No obstante, a lo largo de la explicación de las características de los seres inteligibles en Aristóteles y buscando la definición de estos seres para probar la inexistencia de conflictos entre las tesis aristotélicas y platónicas, el Segundo Maestro contempla la posibilidad de cierta incoherencia entre las obras de Aristóteles. Pero, sea por la admiración que posee por el gran maestro de la filosofía o por su incansable intento conciliatorio entre los maestros griegos, él hace inválido tal conflicto entre las tesis con base en la lectura de la *Teología*. En sus palabras:

Ya vimos que Aristóteles en su libro sobre la divinidad llamado *Teología* mantiene la realidad de las formas espirituales y declara que tiene existencia real en el mundo de lo divino<sup>303</sup>. Si pues estas sentencias se toman según su sonido externo, una de tres cosas: o unas sentencias son contradictorias de las otras, o unas serán de Aristóteles y otras no lo serán; o tienen sentidos ocultos e interpretaciones que internamente las armonizan — aunque en la forma exterior discrepan — sin que esto sea obstáculo para que entre sí concuerden y coincidan<sup>304</sup>.

Parece, así, que al-Fārābī no se da cuenta —u oculta su percepción— de que, al final, se trata de obras cuya autoría no es del Primer Maestro. “*Resta, pues, que tengan una interpretación y un significado que una vez manifestado elimine toda duda y perplejidad*”<sup>305</sup>, afirma. Admitiendo, por lo tanto, la *Teología* como verdaderamente aristotélica, al discurrir sobre la búsqueda del conocimiento como fundamental para la elevación del alma hasta

---

<sup>303</sup> Esta argumentación surge seguida de la narrativa sobre el contenido de la *Metafísica*, sobre la inmutabilidad y nobleza de los seres inteligibles. Para escapar de los argumentos que sostienen un conflicto entre las ideas de Platón y Aristóteles, al-Fārābī, entonces, presenta las características enseñadas tanto en la *Teología* como en la *Metafísica*.

<sup>304</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 55.

<sup>305</sup> Ídem

el inteligible y, comparando con la forma en la que Platón utiliza su discurso acerca del mismo tema, defiende la congruencia entre los dos filósofos argumentando: “¿No ves, por ventura, cómo cuando quiere Aristóteles demostrar los problemas del alma, del entendimiento y la divinidad, se muestra animoso y elocuente en sus palabras y emplea un lenguaje enigmático lleno de comparaciones?”<sup>306</sup>.

El recurso a la *Teología* es, pues, una salida de naturaleza neoplatónica para las incompatibilidades entre las tesis aristotélicas y platónicas en lo que respecta al alma y su vínculo con la realidad inteligible y con el mundo corpóreo. Es en la *Teología* donde el Segundo Maestro encuentra el refuerzo para la defensa de un alma inmortal en Aristóteles. Por esta razón, son diversos los momentos en que al-Fārābī hace referencia al texto pseudo-aristotélico. La *Teología*, según este propósito, es también citada cuando, buscando probar que Aristóteles declara la no eternidad del mundo, explica que es la principal fuente para asegurar la existencia de una divinidad creadora a partir de la cual, desde la nada, surge el mundo. Es decir, es por medio de esa obra que aquellos que todavía insisten en una defensa de la eternidad del mundo, utilizando las palabras de Aristóteles, deben quitar sus incertidumbres. Según sus propios argumentos: “Quien haya parado mientes en las expresiones de Aristóteles sobre la divinidad en el libro titulado *Utūlūyā* (*Theologia*) no podrá dudar que afirma la existencia de un creador que dio comienzo a este mundo, porque según sus expresiones es cosa tan clara que a nadie se le podrá ocultar”<sup>307</sup>.

A partir de esa afirmación, el filósofo árabe compara el texto de la *Teología* con el contenido del *Timeo* y de la *República* de Platón. Defendiendo la existencia de una causa primera, un motor, un organizador que, siendo causa de sí mismo, es causa de todo lo que existe, al-Fārābī fundamenta las categorías de la unidad creadora y de la multiplicidad de los seres. Mencionando la tesis notoriamente neoplatónica del Uno originario, defiende, aun, que una vez posterior al Uno, la multiplicidad que se origina a partir de él

---

<sup>306</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 58.

<sup>307</sup> *Op. cit.*, pág. 50.



tiene su perfección más elevada cuanto más cercana a su origen<sup>308</sup>. En suma, la magnitud de la exposición presente en la obra comprendida como aristotélica sumada a la complejidad con la que discurre sobre los más distintos temas justifican el constante recurso al texto por parte del Segundo Maestro<sup>309</sup>. Por esta razón, considerando la forma con la que son presentados los argumentos sobre el alma, el origen del mundo y de los seres en la *Teología*, al-Fārābī concluye:

(...) ya hemos demostrado que ningún método, ninguna secta, ninguna religión positiva, ninguna escuela de los que enseñan la temporaneidad del mundo y sostienen la existencia de su hacedor y explican el problema del origen de las cosas, tiene algo positivo que no tenga ya Aristóteles y antes de él Platón y los que siguieron las huellas de ambos<sup>310</sup>.

### **2.3.2. Al-Fārābī y el neoplatonismo de Proclo: una lectura del Libro de las causas**

Igualmente difícil es la identificación del pensamiento filosófico de Proclo en los escritos apócrifos que se encontraban en el mundo árabe. Como se ha visto, al autor de los *Elementos de Teología* también atribuyeron algunas de sus tesis a Aristóteles. Así, aunque a lo largo de la lectura del sistema filosófico farabiano se ven algunos rasgos en común con los de Proclo, no existe ninguna referencia directa, por parte del filósofo árabe, a sus textos. Sin embargo, algunas equivalencias pueden ser identificadas, especialmente cuando es tenido en cuenta el sistema cosmológico farabiano.

El sistema cosmológico farabiano, cuya explanación puede ser encontrada tanto en sus obras filosófico-políticas como en las de carácter

---

<sup>308</sup> Cf. Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 51.

<sup>309</sup> El recurso a la *Teología* es comprendido, por Druart de la siguiente forma: “*Maybe al-Fārābī did not find – and indeed could not have found – in Aristotle’s Metaphysics the answer to the questions he had just been asking and was accordingly disappointed. (...) We will see later that such a suspicion could have crossed his mind about The Theology. One could argue that even if al-Farabi had doubts about the authenticity of this work, he could still have considered that such a text, though not by Aristotle, nonetheless contains the solution to the philosophical problems to which he had pointed. In fact, we will discover solutions to these problems in the emanation scheme of The Political Regime*” (Druart, *op. cit.*, 1992, pág. 132)

<sup>310</sup> Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág.52.

epistemológico<sup>311</sup>, se asemeja mucho a las tesis propias de la enología neoplatónica. Para citar un caso, la caracterización de la Causa Primera como un ser plenamente uno, transcendente y perfecto, desde el cual parte toda la multiplicidad de los seres, parece tener sus bases en las categorías presentes en los *Elementos de Teología*<sup>312</sup>. Imaterial, indivisible, no compuesta por partes y absolutamente anterior a todos los seres, así como para Proclo, para filósofo árabe es desde ella de donde emana toda la existencia<sup>313</sup>. A partir de este punto, se intenta, pues, examinar otros casos en los cuales se puede realizar una analogía entre los textos farabianos y aquellos propios del neoplatonismo tardío.

Volviendo a la lectura del *Libro de la Política*, es posible notar una estructura cosmológica donde destaca la presencia de un orden jerárquico muy marcado, una jerarquía propia de un sistema emanacionista que identifica la Causa Primera como el más elevado de los seres. Debido a esto, así como en el escrito procleano<sup>314</sup>, al-Fārābī comprende que la potencia de cada ser, que tiene su fuente primaria en esa Causa, se configura de acuerdo con los niveles que ocupan en el interior del sistema. Tales niveles, a su vez, corresponden a la distancia en que su ser se encuentra desde el origen supremo, algo que, de acuerdo con la interpretación de O'Meara, es de una evidente herencia platónica, o sea, corresponde al "*Principio platónico de la igualdad geométrica (o proporción): a cada uno su puesto o función apropiada. Es aplicado por al-Fārābī en todos los dominios de la metafísica, física e política*"<sup>315</sup>. O'Meara identifica la presencia de esta estructura jerárquica más allá de las categorías metafísicas y físicas. De hecho, a lo largo de la lectura de la filosofía de al-Fārābī, esa se repite, de manera sistemática, en cada una de las áreas que

---

<sup>311</sup> Cf. Al-Fārābī, Abū Nasr, "Epístola sobre los sentidos del término *intelecto*", *Revista española de Filosofía Medieval*, trad. y not. Rafael Ramón Guerrero. 2002, Madrid, v. 9, págs. 215-223.

<sup>312</sup> Cf. *Elementos de Teología*, 11.

<sup>313</sup> La identificación farabiana de la Causa Primera también posee rasgos comunes con lo que puede ser leído en el Timeo 29a – 30b de Platón.

<sup>314</sup> *Elementos de Teología*, 12.

<sup>315</sup> O'Meara, Dominic J. 2007, *Platonópolis: Platonic Political Philosophy in late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, pág. 188: "*Platonic principle of geometrical equality (or proportion): to each its appropriate rank or function. It applies for al-Fārābī throughout the metaphysical, physical, and political realms*".

forman parte de las ciencias investigadas por el Segundo Maestro<sup>316</sup>, de modo que, en la política, tiene un valor particularmente interesante.

Pensador sistemático, al-Fārābī desarrolla sus tesis a lo largo de todo su proyecto filosófico de manera a articular su cosmología, basada en una jerarquía de los seres y en una orden universal, con un planificado ordenamiento político perfecto como con las facultades del alma presentes en el hombre (lo que incluye sus correspondientes disposiciones epistemológicas). Identifica, de acuerdo con esta propuesta, los objetivos del hombre como individuo y miembro de una sociedad como un ser que forma parte del orden cosmológico del universo. Por esta vía, la perfección ética se hace equivalente a la perfección ontológica e, incluso, a la perfección epistemológica.

Iniciando el análisis del hombre cuanto a la perfección ética, hay que considerar, aunque sin profundizar mucho en el tema en este momento de la investigación, su necesario vínculo con el proceso de perfeccionamiento del ordenamiento político, dado la característica de sociabilidad del hombre. Tal perfeccionamiento, a su vez, tiene una estrecha relación con el intento, defendido por al-Fārābī, de imitación de la orden del universo dado ser esta compuesta por organismos perfectos. Son, como se puede notar, los tres pilares fundamentales del sistema filosófico farabiano que, articulados de forma ingeniosa, hacen válidas las palabras de O'Meara: *"El mejor Estado de Al-Farabi formula con particular claridad lo que habían sostenido Proclo y otros neoplatónicos griegos, que los mundos metafísicos y físicos, en su organización, son paradigmas de la mejor orden político"*<sup>317</sup>.

Sin embargo, es en la perspectiva ontológica del análisis del hombre donde la influencia de los textos con características procleanas se hace más evidentes en el Segundo Maestro. Esto es especialmente porque el objetivo último del hombre corresponde a la elevación máxima de las facultades del

---

<sup>316</sup> Acerca de los distintos niveles jerárquicos y su vínculo con el hombre, el universo y la ciudad, véase Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, op. cit.

<sup>317</sup> O'Meara, op. cit., 2007, pág. 196: *"Al-Farabi's Best State formulates with particular clarity what Proclus and other Greek Neoplatonists had held, that the metaphysical and physical worlds, in their organization, are paradigms of the best political order"*.

intelecto<sup>318</sup>, o sea, el bien estar del ser humano está directamente vinculado al proceso de perfeccionamiento de su capacidad intelectual. La conquista de la felicidad y la obtención de la verdad son, de acuerdo con esta propuesta, eventos equivalentes —así como terminan por equivalerse las tesis farabianas y las difundidas entre los neoplatónicos; principalmente del neoplatonismo tardío<sup>319</sup>—. Sobre toda esta articulación de conocimiento argumenta Badawi:

Creemos que al-Fārābī se inspiró en Proclo en la primera parte de su *Ciudad Ideal* cuando habla de la emanación de todos los seres, del primer bien, de la emanación de los múltiples, del uno; de igual modo en su política civil, que se inspira en el espíritu general de la doctrina expuesta en el *Liber de Causis*, pero no podemos especificar determinados textos citados por él, así como no podemos hacerlo en lo que se refiere a la *Teología* del Pseudo-Aristóteles, aunque al-Fārābī haya tenido su influencia<sup>320</sup>.

Resulta, entonces, necesario el análisis del texto del *Liber de Causis* bajo los atributos encontrados en la filosofía farabiana. Ya en uno de sus estudios, refiriéndose al mismo, Manuel Alonso afirma tener un contenido muy semejante al que se presenta en el texto farabiano de *‘Uyun al-Masā’il* (*Fontes quaestionum*), es decir, desde el mismo problema central hasta la utilización de las mismas categorías<sup>321</sup>. Pero de esto no resulta que el texto pueda ser de origen farabiano, como fue expuesto en el capítulo anterior, incluso porque Ibn Sīna afirma no identificar, en el *Liber de Causis*, el resumen sobre un texto aristotélico hecho por al-Fārābī (resumen de un texto titulado *Del origen de*

---

<sup>318</sup> Sobre estas se encuentra, en el próximo capítulo, un examen más profundo. Se trata de un análisis que tiende a exponer las bases de la articulación en la que se fundamenta este trabajo, es decir, entre la política y el lenguaje.

<sup>319</sup> Evidentemente esto no es una característica propia de al-Fārābī, sino que está presente en innumerables escritos filosóficos del contexto de la *falsafa* (incluso en Ibn Rushd, que es el más aristotélicos entre los filósofos árabes).

<sup>320</sup> Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 68: « À notre avis, al-Farabi s'est inspiré de Proclus dans la première partie de sa Cité idéale quand il parle de l'émanation de tous les êtres, du premier bien, de l'émanation de plusieurs, de l'un; de même dans ses politiques civiles il s'inspire de l'esprit général de la doctrine exposée dans le Liber de Causis, sans que nous puissions préciser les textes particuliers cités par lui, comme nous ne pouvons pas davantage le faire en ce qui concerne la Theologie du Pseudo-Aristote, bien qu'al-Farabi ait subi son influence ».

<sup>321</sup> Cf. Alonso, Alonso M. 1945, "Las fuentes literarias del «Liber de Causis»", en *Al-Andalus*, n. X. pág. 364.

todo), de manera que, en realidad, ha sido un compilador del texto del *Liber de Causis*, no su autor, como fue expuesto anteriormente<sup>322</sup>.

Ante todo, es imprescindible reforzar la ausencia, tanto en el comentario de al-Fārābī como en las reflexiones filosóficas desarrolladas por Ibn Sīna, del nombre de Proclo —algo que es curioso cuando se sabe que los textos de Proclo fueron traducidos al árabe—. Debido a la tendencia, muy particular, de algunos *falāsifa* y, en especial, de al-Fārābī y Ibn Sīna, de no citar casi nunca (o muy pocas veces) las fuentes utilizadas en sus escritos, la vía de análisis para verificar la influencia del *Liber de Causis* es la evaluación de las categorías utilizadas por el filósofo árabe que, de alguna forma, pueden ser encontradas en la obra espuria.

En la filosofía política farabiana, son frecuentes las referencias a las mismas categorías presentes en los textos neoplatónicos. Iniciando por el estudio del plano cosmológico, se tiene, como punto elevado del sistema neoplatónico, la presencia de la Causa Primera. Esta, tal como al-Fārābī la comprende, es presentada como fuera de la dimensión temporal<sup>323</sup>, el principio de toda la existencia y, por lo tanto, identifica la unidad como una de las características propias de su naturaleza. Existente por sí mismo, es anterior a todos los demás seres y, a la vez, también su causa. Sin embargo, entre los adjetivos que caracterizan esta Causa Primera, hay que destacar uno que demuestra una clara distinción entre la filosofía farabiana y aquella neoplatónica. Se trata de la categoría de inteligencia en el Uno. Es importante destacar el tema de la intelección del Uno pues, a partir de él, y profundizando en el examen de la filosofía del Segundo Maestro, se puede plantear la hipótesis de que la inteligibilidad está presente ya en el origen del ser como un punto último del sistema epistemológico farabiano. Esto se justifica por el hecho de que mientras el autor del texto neoplatónico afirma que:

Ciertamente, la virtud divina es superior a toda virtud intelectible y de alma y natural, ya que es la causa de toda virtud. La inteligencia tiene *yliathim* ya que es ser y su forma, e igualmente

---

<sup>322</sup> Sobre este tema, Badawi afirma que «Gilles de Rome fut le premier témoin de l'attribution à al-Farabi » (Badawi, *op. cit.*, 1968, pág. 66).

<sup>323</sup> Cf. LdC, II 22.

el alma tiene *yliathim*, y la naturaleza tiene *ylaithim*. Ciertamente la causa primera no tiene *yliathim*, ya que la misma tan sólo es ser. Y si alguien arguyera: “es necesario que tenga *yliathim*”, le responderemos: su *yliathim* es infinito, y su individuo es la bondad pura, que infunde sobre la inteligencia todas las bondades, y sobre las restantes cosas mediante la inteligencia<sup>324</sup>.

## El Segundo Maestro defiende que la Causa Primera,

Puesto que no tiene materia bajo ningún aspecto, entonces por sí mismo es intelecto, porque lo que impide a algo a ser intelecto y entender en acto es la materia. También es inteligible en tanto que intelecto es inteligible por aquello mismo que de él es intelecto. Para ser inteligible no necesita de otra esencia fuera de la suya que lo entienda, sino que él mismo entiende su propia esencia; por entender su propia esencia, se hace inteligente, y por ser entendida su esencia se hace inteligible<sup>325</sup>.

A partir de la Causa Primera, se puede observar la existencia de los demás seres que forman parte del universo. En este momento del análisis, se nota otra particularidad de al-Fārābī ante el texto neoplatónico. Se trata de una distinción que, antes de significar un alejamiento de él de las tesis propias del neoplatonismo, viene a comprobar la originalidad del filósofo bajo las influencias recibidas. En la filosofía plotiniana, así como la presente en la *Teología* atribuida a Aristóteles, se verifica el origen de la multiplicidad de los seres a partir del primero debido a un proceso de emanación. Tal proceso, a su vez, es oriundo de un movimiento que tiene como elemento propulsor la contemplación, sea del Uno consigo mismo, sea de los demás seres con el Uno. En el *Liber de Causis*, el surgimiento de los seres desde el Ser Primero se da, como en el *Elementos de Teología* de Proclo, por un proceso de creación<sup>326</sup> mediado por una tercera realidad: *Énadas*<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup> LdC, VIII 90-91.

<sup>325</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 19.

<sup>326</sup> LdC, XXI, 169.

<sup>327</sup> Sobre estas, explica Reegen: “Como tentativa de introduzir a pluralidade na primeira hipóstase, deixando, porém, intacta a perfeita unidade do Um, Proclo apresenta a doutrina da Énadas, ou dos deuses. Os caracteres gerais das Énadas não são diferentes do Uno: supersubstanciais, supervitais, superintelectíveis, mas nem em tudo são iguais ao Uno, porque não são o Uno. (...) As Énadas são paternas, isto é, incluem e causam os derivados,

En al-Fārābī, la teoría de la emanación de todos los seres a partir del ser del Primero permanece. Sin embargo, el movimiento que motiva la emanación, distinto de ser solamente un ejercicio de contemplación o fruto de la acción de una especie de demiurgo que actúa en la creación de los seres a partir del primero, es, para el Segundo Maestro, resultado de un proceso de intelección. Esto tiene su explicación en el hecho de que la causa última es, también, la fuente suprema de todo el verdadero conocimiento. Evidentemente que, juntamente con la búsqueda por el conocimiento de la Verdad Primera, el conocedor experimenta de un inmenso placer, siendo, por el amor, atraído a ella. Experimentando la proximidad al Ser Primero (de acuerdo con sus capacidades específicas<sup>328</sup>), los seres que desde él son emanados dan lugar a otros seres a partir de su propio ser. La existencia, pues, de las Causas Segundas y de los demás seres del sistema cosmológico es establecida considerando su relación de entendimiento con la Causa superior, como se comprueba en el siguiente pasaje:

Cada una de ellas [de las Causas Segundas] entiende al Primero y se entiende a sí misma, pero ninguna de ellas es suficiente para ser dichosa en su esencia por sí misma, sino que solo es dichosa en sí por el hecho de entender al Primero al entenderse a sí misma. Cuanto mayor es la superioridad del Primero sobre la excelencia de su esencia, tanto mayor es la superioridad de su dicha por entender al Primero sobre su dicha por entenderse a sí misma. Así también se puede comparar su placer por entender al Primero con su placer por entenderse a sí misma, lo que coincide con la supremacía de la excelencia del Primero sobre la excelencia de su esencia<sup>329</sup>.

Como el Uno de acuerdo con el autor del *Liber de Causis* está más allá del nivel de inteligencia, en él no existe el movimiento de conocimiento de sí mismo, como es presentado en la filosofía farabiana. Tal movimiento, conforme el texto neoplatónico, solo pasa a existir a partir del primero ser que tiene su realidad a partir del Primero, es decir, la Inteligencia. De esta forma, afirma:

---

cuja diversidade manifesta as variedades da paternidade. Enfim, a classificação das Énadas: inteligíveis, intelectivas, hipercósmicos” (Reegen, *op. cit.*, 2000, pág.44). Además, se verificar la presencia de una mediación entre la Causa Primera y los seres que son creados por ella en LdC, VIII 87.

<sup>328</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 21.

<sup>329</sup> *Op. cit.*, pág. 24.

*“Asimismo, la inteligencia da a sus causados el conocimiento. Es así ya que todo conocimiento verdadero no es sino inteligencia y la inteligencia es el primero que conoce que existe y es el que infunde conocimiento sobre los restantes conocimientos”*<sup>330</sup>. Con esta aserción se concluye que no es por una acción intelectual que los seres son emanados, sino que existe, en el Uno, una actividad de creación del primer ser que la sigue<sup>331</sup>. Solamente con la Inteligencia es que puede ser encontrada una dimensión de conocimiento por parte de los seres emanados del Uno.

Siguiendo en la jerarquía de los seres, se llega, entonces, a la esfera de los sensibles en la que es el alma que representa el enlace con los inteligibles. Como se ha visto, las características del alma en mucho se asemejan aquellas presentes en la *Teología*, bien como traen, consigo, las facultades que se encuentran en el *De Anima* aristotélico. Son muchas, como se ha visto, las categorías congruentes entre la cosmología farabiana y la desarrollada en la filosofía neoplatónica tardía. Delante del expuesto, y resaltando un tema que hay que ser observado con cuidado, no se puede olvidar que todo ese sistema cosmológico farabiano posee un vínculo muy estrecho con su teoría ética y, consecuentemente, política. En primer lugar porque, en la dimensión del individuo, la obtención de la felicidad corresponde al retorno a la esfera de los inteligibles. En segundo, porque existe un intento de imitación de la realidad inteligible, algo que, en al-Fārābī, está más allá de una actividad teórica y corresponde a su propósito político.

Es por la necesidad de elevación del hombre y, igualmente, de la sociedad hasta la perfección propia de los inteligibles que el Segundo Maestro insiste en la búsqueda por el conocimiento de la Verdad. El hombre debe vivir de acuerdo con la verdad y la sociedad en la que él hace parte también tiene que estar de acuerdo con este propósito. Solamente así, cada individuo podrá desarrollar sus capacidades y lograr su bienestar junto a los demás en una comunidad perfecta. Esta, a su vez, organizada tal como el orden del universo, demuestra que se constituye como una parte de un sistema en el que nada

---

<sup>330</sup> LdC, XVII 146-147.

<sup>331</sup> LdC, VI 70.



puede ser evaluado de manera aislada: animales, hombres, ciudad, partes del cuerpo, seres sensibles e inteligibles están juntos y configurados, para al-Fārābī, de una forma en la que se puede notar la herencia de las filosofías que le fueron anteriores.

En suma, podemos afirmar la evidencia de que a lo largo del proyecto filosófico-político farabiano, sus bases ideológicas son propias del neoplatonismo, principalmente aquellas que versan sobre la metafísica. De hecho, su sistema metafísico está básicamente fundamentado en la concepción neoplatonizante de Aristóteles en la que el énfasis está en el sistema emanacionista cuya finalidad del alma es acercarse, tanto cuanto sea posible, a su origen como el punto más alto del conocimiento de la Verdad. Esta perspectiva neoplatónica de Aristóteles, de la cual las principales fuentes son la *Teología* y el *Liber de Causis*, como se pudo notar, tiene un papel muy específico dentro de la lectura farabiana de los clásicos —principalmente, de Platón y Aristóteles—. Como bien sintetiza Fakhry:

Esos dos tratados encarnan la cosmovisión neoplatónica, que al-Farabi fue el primero en desarrollar en el mundo árabe-musulmán. El punto fundamental de la cosmovisión fue la teoría de la emanación (*fayd*, *ṣudūr*), que Plotino había introducido como un medio de reducir la brecha entre lo inteligible y de los mundos materiales, por un lado, y dar una explicación coherente del venir-a-ser del universo desde el Uno (*Hen*) o Primero Principio, a través de un proceso gradual de desbordamiento o difusión, por otro<sup>332</sup>.

Es por intermedio del sistema emanacionista que el Segundo Maestro intenta solucionar las cuestiones que ponían en conflicto las tesis acerca de la creación del universo por un Dios desde la nada —que estaba de acuerdo con los textos coránicos<sup>333</sup>— y la eternidad del universo, sobre el cual era posible

---

<sup>332</sup>Fakhry, Majid. 2002, *Al-Fārābī. Founder of Islamic Neoplatonism: his Life, Works and Influence*, Oxford: Oneworld, pág. 78: “Those two treatises embodied the Neoplatonic worldview, which al-Farabi was the first to develop in the Arab-Muslim world. The pivotal point of worldview was the theory of emanation (*fayd*, *ṣudūr*), which Plotinus had introduced as a means of bridging the gap between the intelligible and the material worlds, on the one hand, and giving a coherent account of the coming-to-be of the universe from the One (to *Hen*) or First Principle, through a process of gradual overflowing or diffusion, on the other”.

<sup>333</sup>Sobre este tema, explica Fakhry: “The creationist thesis, explicitly and eloquently laid down in the Qur’an, was never in vogue in Muslim philosophical circle, because it implied that world

leer en los escritos metafísicos aristotélicos. Aparte de las categorías ontológicas, como fue verificado, se encuentra, igualmente, la presencia de las categorías neoplatónicas utilizadas en el ámbito de la estructura de un ordenamiento político. Resulta, entonces, que tanto en lo que respecta a la cosmología cuanto a la teoría política, están presente, en los escritos farabianos, muchas de las tesis que son centrales en las reflexiones filosóficas del neoplatonismo griego tardío. Esto conduce a la aserción de que la filosofía de al-Fārābī se configuró como un importante medio de inserción de esta vertiente filosófica propia del neoplatonismo entre los árabes, lo que no significa que él sea, únicamente, un comentador o adaptador del neoplatonismo en el Islam, como bien defiende O'Meara:

(...) El Estado Ideal de al-Fārābī es una exposición admirablemente clara de la filosofía política del neoplatonismo griego tardío, adaptado al mundo islámico. Aún, se ha pensado que, si al-Fārābī está siguiendo una fuente griega antigua tardía, esta fuente no pertenece a la corriente principal del neoplatonismo griego tardío. Las principales razones aducidas para ello son las siguientes: al-Fārābī (a) presenta una teología no negativa: su primer principio es la Mente, no el inefable Uno neoplatónico; (b) prefiere la astronomía de Ptolomeo a la anticuada astronomía aristotélica de Proclo; (c) rechaza la ultramundaneidad extrema y el desprecio por el cuerpo del neoplatonismo; y (d) rechaza la unificación mística neoplatónica con el divino, subordinando el poder visionario del alma a la razón<sup>334</sup>.

Considerando lo que ha sido enseñado, es posible concluir que son distintas las fuentes a las cuales al-Fārābī tuvo acceso y utilizó a fin defender la ausencia de conflicto entre las tesis filosóficas y religiosas así como lograr el propósito de una fundamentación de un organismo político perfecto.

---

*was created peremptorily and miraculously by God, whose decrees cannot be questioned".* (Fakhry, *op. cit.*, 2002, pág.78).

<sup>334</sup> O'Meara, *op. cit.*, 2007, pág. 197: "(...) *al-Farabi's Best State is an admirably clear exposition of later Greek Neoplatonism political philosophy, adapted to the Islamic world. yet it has been thought that, if al-Farabi is following a late antique Greek source, this source does not belong to the mainstream of later Greek Neoplatonism. The principal reasons given for this are the following: al-Farabi (a) presents no negative theology: his first principle is Mind, not the ineffable Neoplatonic One; (b) prefers Ptolomy's astronomy to the outdated Aristotelian astronomy of Proclus; (c) rejects the extreme otherworldliness and contempt for the body of Neoplatonism; and (d) rejects Neoplatonic mystical unification with divine, subordinating the visionary power of the soul to reason*".

Preocupado con su contexto y con la manera con la cual se articulaban la estructura de gobierno y los fundamentos de la religión, al-Fārābī realizó un verdadero sistema filosófico reflexivo dirigido a la práctica. Analizando, así, las lecturas realizadas por él y teniendo conocimiento del pensamiento filosófico que le sucedió es posible percibir que fueron los textos de origen neoplatónica los que hicieron las bases del pensamiento árabe juntamente con la filosofía aristotélica. Son, por esta razón, conclusivas las palabras de Ramón Guerrero al afirmar que: *“El islam se había instalado en un ámbito cultural donde ese neoplatonismo era la filosofía reinante, que, además, ofrecía ciertas afinidades con el pensamiento islámico”*<sup>335</sup>.

---

<sup>335</sup> Ramón Guerrero. 2006, “Neoplatonismo árabe. Lectura de Aristóteles por Alfarabi”, en *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos. Ontologia e Liberdade*, Aracaju: Editora Federal de Sergipe, pág. 29.

### CAPÍTULO III – EPISTEMOLOGÍA Y LENGUAJE: ACERCA DE LA COSMOLOGÍA Y DE LA COMUNICACIÓN EN AL-FĀRĀBĪ

Me gustaría ser una rosa blanca,  
pero, ¿de qué me sirve ser una  
rosa blanca si cuando es blanca  
deja de ser rosa?

Jauperi, *Telegrama*

Antes de comenzar la exposición acerca de la Epistemología y del Lenguaje en el pensamiento farabiano es necesario tener en cuenta algunas particularidades presentes en su sistema filosófico. Por esta razón, es preciso realizar un análisis introductorio de cómo el filósofo estructura sus tesis a fin de proporcionar un panorama de las diferentes áreas de conocimiento que componen tal sistema. En estas primeras páginas del capítulo se expondrán, en líneas generales, las distintas áreas sobre las cuales se desarrolla el pensamiento filosófico farabiano, en especial aquellas que están vinculadas a su cosmología, epistemología y al proceso de construcción y configuración del lenguaje.

En primer lugar, hay que considerar que hay constancia de que fueron escritos por el Segundo Maestro cerca de cien epígrafes, si bien la totalidad de ellos no se han conservado hasta hoy<sup>336</sup>. Tales epígrafes pueden ser distribuidos, en cuanto a sus temáticas, en tres grupos: 1) los comentarios a los textos de Aristóteles, Platón, Porfirio y Alejandro de Afrodisia; 2) escritos sobre la Metafísica, la Ética, la Lógica, la Física, la Psicología y la Música, y 3) las obras en las que discurre sobre el pensamiento de Aristóteles y Platón, como *La filosofía de Aristóteles (Falsafā Aristūtālīs)*, *La filosofía de Platón (Falsafā Aflātūn)*, *La concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles (Kitāb al-ġam' bayna ra'yay al-hakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa Aristūtālīs)*; textos como *La*

---

<sup>336</sup> Una observación merece ser hecha en lo que concierne a la autoría de las obras de al-Fārābī: se sospecha que la gran parte de lo que se conoce hoy como su obra sea, en realidad, apuntes de sus clases que se impartieron en una escuela de filosofía en Bagdad y en Damasco. Seguramente, parte de estos textos fueron editados por sus discípulos, entre los cuales se encuentra Ibrāhīm ibn 'Abdallāh (cf. Vallat, op.cit., 2004, pág. 12).

clasificación de las ciencias (*Ihsā' al-'ulūm*), *La conquista de la felicidad* (*Tasil al-as'āda*); y por último obras de carácter político como *Los principios de las opiniones de los habitantes de la Ciudad Ideal* (*Mabādī' ara ahl al-madīna al-fādila*), *El libro de las letras* (*Kitāb al-hurūf*), *El libro de la Política* (*Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*), *El libro de la religión* (*Kitāb al-milla*) y *Los artículos de la ciencia política* (*Fulsūl al-madanī*)<sup>337</sup>.

Debido a la gran diversidad de temas y áreas de conocimiento con las cuales el filósofo árabe se relaciona, él mismo elaboró un *Catálogo de las ciencias* donde se registran las disciplinas en que cada una de las artes investigadas se integra<sup>338</sup>. De acuerdo con él, los “*propósitos al escribir este libro es enumerar las ciencias conocidas como tales, dar a conocer todo lo que comprende cada una de ellas, las partes de aquellas que las tienen, y lo que comprende cada una de estas partes*”<sup>339</sup>, y añade: “(...) *con este libro, podrá el hombre comparar entre sí las ciencias, para saber cuál de ellas es la más excelente, cuál es la más útil, cuál es la más sólida, cuál es la más fidedigna, cuál es la más firme, y cuál es la más endeble y problemática*”<sup>340</sup>. Se hace, pues, necesaria la elaboración de un esquema<sup>341</sup> en el que se puede exponer la clasificación de las ciencias y localizar el lugar de la epistemología y el papel del lenguaje en la filosofía farabiana. Se comprende que solamente a partir de

<sup>337</sup> Sobre esta división, cf. Attie Filho, op. cit., 2002, pág. 198. En adelante se utilizará el título de los textos de acuerdo con la traducción castellana.

<sup>338</sup> Sobre el *Catálogo* y la complejidad del pensamiento filosófico farabiano, Gómez Nogales afirma que “(...) *se debe hablar de un auténtico conocimiento enciclopédico en al-Fārābī. Su ciencia abarca casi todo el saber de su época. El concepto de ciencia unitaria que presidió la cultura antigua, y que está en contraposición con la fragmentación del saber particularizado de nuestros días, es común a casi todos los grandes sabios del mundo islámico. La clasificación de las ciencias de al-Fārābī no es algo meramente teórico, como si quisiese hacer una división de las ciencias de los demás, sino que es algo que forma el cuadro de sus propios conocimientos*” (Gómez Nogales, Salvador. 1980, *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pág. 11).

<sup>339</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 3.

<sup>340</sup> Op. cit., pág. 4.

<sup>341</sup> En lo que concierne al aspecto sistemático con el que se relacionan las obras de al-Fārābī, Nogales afirma que “*hay quien habla de una auténtica enciclopedia en al-Fārābī. Habría que distinguir. Algunos han dado este nombre a una de las obras de al-Fārābī, precisamente a la más difundida en la Edad Media: la 'Ihsā'. En esta han pretendido ver una enciclopedia Casiri, Steinschneider, Dieterici, Yuryi Zaydān, Ahmad Zakī Bāsā, Farīd Waydī, Iskandar al-Ma'lūf, Mustafā Abd al-Rāziq Bāasa. Yo me inclinaría con 'Utman Amīn a que a esta obra no se la puede dar el nombre de Enciclopedia en el sentido moderno del vocablo*” (Gómez Nogales, op. cit., 1980, pág. 11).

este primer paso se podrá alcanzar el intento final de esta investigación, a saber: la articulación entre el lenguaje y la política en el Segundo Maestro.

### 3.1 La división de las ciencias

Utilizando el *Catálogo*, la presente exposición contempla los elementos propios de las ciencias Matemáticas, Físicas y Metafísicas para, después de discurrir sobre las artes vinculadas a las ciencias Políticas, del Derecho y de la Teología, llegar al examen de las tesis propias del lenguaje que, a su vez, serán profundizadas posteriormente.

La *Matemática* posee, de acuerdo con el Segundo Maestro, siete subdivisiones, a saber: la aritmética, la geometría, la óptica, la astronomía, la matemática, la música, la ciencia de los pesos y la ingeniería. Sobre cada una de ellas, el filósofo árabe realiza una exposición de las principales características que las definen. Empezando por la *aritmética*, verifica su división en dos clases, una práctica y una teórica, siendo ambas dirigidas a los estudios de los números extraídos de las formas sensibles, a los considerados de manera abstracta, así como las medidas. De modo semejante es considerada la *geometría* que, a su vez, tiene su parte práctica destinada al estudio de las líneas, superficies y cuerpos sensibles, mientras que la parte teórica se mantiene articulada con los mismos atributos, aunque de manera abstracta<sup>342</sup>.

Tras la *aritmética* y la *geometría*, destaca la *óptica*. En esta parte de las ciencias matemáticas se puede observar que, para al-Fārābī, la *óptica* se refiere a “(...) *lo mismo que trata la geometría: las figuras, las magnitudes, las posiciones, el orden, la igualdad, la desigualdad, etc.; pero no en cuanto que estas cosas existen en las líneas, superficies y cuerpos en abstracto*”<sup>343</sup>. Se vincula, entonces, a todas las cosas con las cuales es posible engañarse

---

<sup>342</sup> Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, págs. 39-43.

<sup>343</sup> *Op. cit.*, pág. 43.

mediante la vista, es decir, con lo que existe una relación entre lo que se ve y lo que realmente es.

En lo que respecta a la *astronomía*, existe, igualmente, una distinción entre dos partes: una que corresponde a la observación de los astros y estrellas como un medio para prever el futuro, y otra destinada a la verificación matemática de los astros, haciéndolo a partir de la consideración de las medidas y masas existentes en los cuerpos celestes, así como las posiciones ocupadas por cada uno de ellos en el orden del universo.

De modo distinto a lo que se encuentra en cada una de esas partes presentadas, la *música* tiene el propósito de conocer las clases de los sonidos, al analizar “(...) *de qué se componen, sobre cuáles puede hacerse la composición y cómo, y por qué estados [variaciones] es necesario que pasen hasta que su modo llegue a ser perfecto y completo*”<sup>344</sup>, distinguiéndose, también, en práctica y teórica. Para finalizar las Ciencias Matemáticas, el filósofo árabe hace referencia a la *ciencia de los pesos (mecánica)* y a la *ingeniería*. La *mecánica* corresponde al examen de los pesos de los cuerpos así como a los instrumentos necesarios para moverlos. La *ingeniería*, por su parte, es la ciencia que está dirigida a adaptar todo lo que las demás ciencias exponen respecto a los cuerpos físicos y el lugar que ellos ocupan, *in actu*<sup>345</sup>, en las ciencias<sup>346</sup>.

Presentando las bases de la *Física* y de la *Metafísica*, al-Fārābī demuestra, paulatinamente, la interconexión entre las diferentes partes que componen su sistema filosófico. Las categorías presentes en estas dos ciencias poseen una relación de continuidad o interdependencia, de manera que se hace inviable pensar en los seres que se encuentran en el ámbito de la metafísica sin ser redirigido al conocimiento de los seres que pertenecen a la esfera de la Física. Esta trata, de acuerdo con el Segundo Maestro, de la investigación de los cuerpos físicos y de sus accidentes. Por ello, ofrece las

---

<sup>344</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 48.

<sup>345</sup> Cf. *op. cit.*, pág.51.

<sup>346</sup> Gómez Nogales, cuando habla del *Catálogo*, argumenta que la *ciencia del lenguaje*, la *ciencia de la lógica* y las *ciencias matemáticas* juntas consisten en un estudio que antecede la búsqueda por el conocimiento filosófico (cf. Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 13).

bases con las que es posible conocer los cuerpos naturales y artificiales, demostrando lo que hay de sensible e inteligible en ellos, y “(...) *da a conocer las cosas de las cuales, por las cuales y con las cuales existen estos cuerpos y los accidentes que en ellos hay*”<sup>347</sup>. Dividida en ocho partes, la Física versa sobre los cuerpos naturales (simples o compuestos), la generación y corrupción de estos cuerpos, el que resulta de la unión y separación de sus elementos, el número, el estudio del cielo y sus partes. “*Es, pues, el estudio del mundo: qué sea, cuáles sus partes primeras y cuántas, si en total son tres o cinco; y el estudio del cielo y su distinción de las demás partes del mundo*”<sup>348</sup>, de manera que “(...) esto se trata en la parte primera del tratado del libro De coelo et mundo”<sup>349</sup>.

La *Metafísica*, por su parte, cuando al-Fārābī la define, declara que: “(...) se contiene todo este capítulo en su libro de [Aristóteles] sobre lo que hay más allá de lo físico”<sup>350</sup>. Dividida en tres partes, la *Metafísica* hace referencia a las esencias y a sus accidentes, a los principios de las demostraciones en las ciencias especulativas y determina cada una de estas ciencias de acuerdo con la especulación de su esencia misma, buscando la verdad y las particularidades que las caracterizan<sup>351</sup>. Además, la metafísica “(...) *trata de las esencias que no son cuerpos, ni están en cuerpos*”<sup>352</sup>, destinándose a la búsqueda del ser primero, de lo más perfecto entre todos, “(...) *antes del cual no es posible que exista ningún otro (...) el ser eterno y primero en absoluto, el único*”<sup>353</sup>. La metafísica se dedica, también, al conocimiento de los seres que provienen del primero, cómo procede el orden de los seres y el vínculo perfecto existente entre ellos, algo que es, también, objeto de la ciencia política<sup>354</sup>.

---

<sup>347</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág.55.

<sup>348</sup> *Op. cit.*, pág. 60.

<sup>349</sup> Ídem.

<sup>350</sup> *Op. cit.*, pág. 63.

<sup>351</sup> Cf. Ídem.

<sup>352</sup> *Op. cit.*, pág. 64.

<sup>353</sup> Ídem.

<sup>354</sup> Como se trata de un pensador sistemático, es esfuerzo sin éxito el intento de aislar - o considerar separadamente - las distintas partes que comprende el complejo filosófico farabiano. De esta forma, para el perfecto entendimiento de las categorías propias de la filosofía política es preciso el conocimiento, incluso, de la cosmología.



En lo que se refiere a la *Ciencia Política*, una vez que esta se vincula a la dimensión social del hombre, su estudio presupone una investigación acerca del Lenguaje y de la Lógica. Corresponde a una investigación sobre los argumentos, en un análisis concerniente a su correspondencia con la verdad así como con la manera en que esta debe ser transmitida a los miembros de un organismo social. De esta manera, comenzando con la exposición de la ciencia del Lenguaje, se verifica, ya en las primeras líneas sobre el tema, su siguiente división metodológica: 1) memorización de las palabras y de sus significados por una determinada comunidad y 2) conocimiento de las reglas de las palabras<sup>355</sup>.

Dividida en siete partes, en la ciencia del *Lenguaje*<sup>356</sup> están incluidas: las ciencias de las palabras simples, las ciencias de las palabras compuestas, las ciencias de las reglas en las que las palabras son simples, las ciencias de las reglas en las que las palabras son compuestas, las reglas de corrección de la escritura, las reglas de corrección de la lectura y, por último, las reglas de los versos. Sobre cada una de ellas, al-Fārābī ofrece una minuciosa explicación, incluyendo las categorías y divisiones específicas existentes en ellas. Además, a lo largo del examen realizado por el filósofo árabe, hay un destaque para los símbolos que constituyen las palabras, las representaciones que de ellas se originan y, siguiendo en un análisis más profundo, la observación de la grafía de las letras, la demarcación de la métrica de los versos, la composición de las frases y de los sonidos producidos. Todas estas partes reunidas son, de acuerdo con al-Fārābī, “(...) *el conjunto de lo que se trata cada parte de la gramática*”<sup>357</sup>.

En lo que respecta a las tesis acerca del arte de la *Lógica*, hay que aclarar, desde el inicio, que estas corresponden a uno de los temas más importantes en el conjunto de los estudios farabianos. Destinada a ratificar el

---

<sup>355</sup> De acuerdo con el filósofo, por “regla” se entiende las proposiciones universales y necesarias para comprender lo que pertenece a determinada arte, “(...) *a fin de que no entre en esta lo que no le pertenece, o quede fuera de esta lo que le es propio*” (Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 5).

<sup>356</sup> Se profundizará más sobre el análisis de la ciencia del lenguaje en el punto 3.3 de este apartado.

<sup>357</sup> *Op. cit.*, pág. 12.

conocimiento adquirido, la lógica sirve como instrumento de verificación que permite decir si un determinado argumento es, o no, verdadero. Los cánones de la lógica cumplen, de acuerdo con el filósofo, el papel de asegurar al hombre la validez de un conocimiento obtenido, poniéndolo bajo el abrigo del error y de los sofismas mediante el uso de la inteligencia. Por tal razón, si un hombre “(...) *busca la verdad en todas sus especulaciones, necesita de los cánones de la lógica*”<sup>358</sup>. Considerado como un gran maestro de la lógica entre los filósofos árabes, al-Fārābī, estableciendo un vínculo entre Lógica y Gramática, afirma que la primera está destinada al conocimiento de los inteligibles, mientras que la segunda está vuelta hacia el conocimiento de las palabras, es decir, “(...) *todas las leyes que la ciencia de la gramática nos da a respecto de las palabras, son análogas a las que la ciencia de la lógica nos da a respecto de las ideas*”<sup>359</sup>.

Se verifica, por lo tanto, que mientras la lógica se destina al análisis de las ideas, a la consideración de las realidades inteligibles, las palabras se configuran como símbolos que tienen como finalidad la representación de tales ideas. Por consiguiente, resulta que la lógica posee una dimensión más universal a la vez que la gramática se destaca por su particularidad, lo que se hace evidente al observar la manera distinta con la que cada pueblo<sup>360</sup> simboliza las ideas por intermedio de su lengua. De esta forma, “(...) *no podemos demostrar a los demás la verdad de aquel juicio, sino hablándoles con palabras que les hagan comprender aquellas ideas y objetos cuya función es servir de medio para demostrar la verdad de aquel juicio*”<sup>361</sup>. Así, explica, las partes de la lógica son ocho mientras que las especies de silogismo, las especies de elocución y las especies de las artes que sirven de silogismo de

---

<sup>358</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 15.

<sup>359</sup> *Op. cit.*, pág. 15.

<sup>360</sup> A lo largo del estudio de la filosofía farabiana, es posible verificar la analogía existente entre los vínculos de la Lógica con la Gramática y de la Filosofía con la Religión. Esto puede ser observado tanto en los aspectos que se relacionan con el carácter de universalidad y particularidad cuanto al vínculo con la obtención de la verdad.

<sup>361</sup> *Op. cit.*, pág. 22.

elocución son cinco: las apodícticas, las polémicas, las sofísticas, las retóricas y las poéticas<sup>362</sup>.

Dando continuidad a la exposición de las partes del sistema farabiano, se tiene, pues, la *Ciencia Política*. Esta, teniendo como objeto las acciones y hábitos que deben ser producidos y conservados en el hombre, aspira a la conquista de la felicidad. De acuerdo con este propósito, forman parte de esta ciencia las características presentes en los diferentes tipos de gobierno, los fines que son buscados en cada uno de ellos y los valores construidos y desarrollados por sus gobernantes y por los hombres que le siguen<sup>363</sup>. Una vez que la ciencia política está vinculada a la vida del hombre en sociedad, por intermediación de esta, según al-Fārābī, se examinan los modos y las habilidades de gobernar, de cómo transformar un gobierno ignorante en virtuoso e impedir que un gobierno virtuoso se transforme en ignorante. Afirma, pues, “*todo esto se contiene en el libro de Política, es decir, en el libro del Gobierno de Aristóteles y en el libro Gobierno de Platón y en otros autores*”<sup>364</sup>.

Enfocada, de modo equivalente, a que el hombre actúe en el interior de una sociedad es la *Ciencia del Derecho*, en la que se puede encontrar el establecimiento de la configuración de un orden que debe ser seguido en la ciudad. En el campo del derecho, la ley corresponde a la definición y determinación necesaria para la fundamentación del ordenamiento político<sup>365</sup>. De manera distinta, pero también con la atención centrada en la relación existente entre los hombres, es definida la *Teología*. Teniendo su surgimiento en la observación de la multiplicidad de las religiones, la Teología se destina al análisis de que en cada religión es necesario distinguir los dogmas de las operaciones<sup>366</sup>. De acuerdo con esto, el Segundo Maestro argumenta sobre los diferentes instrumentos que los teólogos utilizan cuando intentan legitimar los

---

<sup>362</sup> Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 26. En relación con esta división, se lee en Nogales que: “La clasificación de la Lógica según las cuatro clases de proposición no es una mera repetición del *Organon* aristotélico, sino que lo va utilizar al-Fārābī para determinar el grado de certeza de cada una de las ciencias, según sea el método que en ellas se utilice” (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 18).

<sup>363</sup> Cf. *Op. cit.*, pág. 71.

<sup>364</sup> Ídem

<sup>365</sup> Cf. *op. cit.*, pág. 74.

<sup>366</sup> Cf. *op. cit.*, pág. 73.

dogmas religiosos. Explica la necesidad que algunos hombres tienen en creer en la religión, teniendo en consideración la dificultad en comprender la realidad de los seres valiéndose, solamente, de su propio entendimiento. Desde esta observación se verifica la defensa del papel político de la religión<sup>367</sup>.

Por lo tanto, una vez comprendida la clasificación de las ciencias según el Segundo Maestro, se da inicio al estudio de los seres que componen la realidad, acerca de la cual se ocupan las más diversas ciencias. Se trata, pues, de la necesaria observación de cómo está interconectada cada una de las partes que compone la totalidad de lo real, tanto en el ámbito de lo sensible cuanto de lo inteligible. Corresponde, por consiguiente, a la exposición de su cosmología, donde se presentan las clases de los seres, su orden y sus grados. A lo largo del texto, se pretende hacer comprensible el modo cómo se estructura y cómo opera el sistema epistemológico farabiano. Conciérne a un estudio que venga a producir el entendimiento sobre los caminos que llevan el hombre tanto al conocimiento de lo que está a su alrededor como de las formas perfectas que le conducen a la conquista de su fin último.

### **3.2 La epistemología farabiana: de la relación entre el orden de los inteligibles y las facultades del alma**

El estudio de la cosmología farabiana se justifica por el hecho de que el orden del universo y la constitución de los diferentes tipos de seres están directamente vinculados a un movimiento que tiene como elemento propulsor la

---

<sup>367</sup> Gómez Nogales indica estas tres ciencias (la ciencia política, el derecho y el *kalam*) como partes que componen la ciencia religiosa. De acuerdo con la argumentación desarrollada por el estudioso, no solamente la Política es una de las partes de la ciencia religiosa, sino, también, lo es la Filosofía. De acuerdo con sus palabras: "(...) al-Fārābī maneja cuatro términos que están tremendamente ligados con lo religioso: filosofía (*falsafa*), religión (*milla*), teología (*kalām*) y ley religiosa o derecho (*fiqh*)" (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 22). La tesis presentada por Nogales debe, sin duda, ser observada con atención, una vez que lo que se encuentra, en la lectura de los escritos farabianos, son afirmaciones que defienden ser la Ciencia política parte de la Filosofía (cf. Al-Fārābī, *El Camino de la Felicidad*, pág. 68) y que la Religión, bien como "(...) las dos partes de las que está constituida la religión están subordinadas a la filosofía" (Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 89). El tema de la Filosofía y Religión será el objeto de análisis del quinto capítulo del presente estudio.

inteligencia. Participante activo de este movimiento, el hombre, dotado de una admirable capacidad de conocer y significar el mundo a su alrededor, una vez sujeto conocedor de la realidad, se convierte, gradualmente, semejante a los objetos conocidos. Resulta, por esta razón, que cuanto más perfectos son los objetos de su conocimiento, más perfecto puede hacerse el hombre de sí mismo. De esta forma, por la perfección en la que consiste el orden del universo, nada mejor que destinar sus esfuerzos para la comprensión de esta realidad, donde se obtiene la verdad última de los seres.

Más allá de un simple proceso que se restringe a un ejercicio intelectual, el conocimiento de la verdad es, de acuerdo con la filosofía farabiana, una actividad que corresponde, directamente, al perfeccionamiento de su conocedor. Se trata de la defensa de que, cuanto más cercano de la Verdad, más perfecto es el hombre y, por consiguiente, más apto para la conquista de su felicidad. Como el filósofo árabe no radica su reflexión en el dominio del individuo, la continuación de su proyecto filosófico es, bajo la misma propuesta, la reunión de hombres con la misma comprensión de la realidad (mismo bajo vías distintas) y que puedan, por esto, construir una sociedad perfecta, tal como son los seres que conocen.

Por lo que se ha dicho, se hace necesario desarrollar, en un primer momento, una descripción acerca del orden del Universo, del mundo inteligible, comenzando por la Causa Primera y siguiendo para la Causa Segunda, los cuerpos celestes hasta el décimo nivel en el orden de los inteligibles: el Intellecto Agente. Este, a su vez, merece un lugar prominente, por servir como intermedio entre lo inteligible y el mundo sublunar, actuando directamente sobre el hombre que puede elevarse hacia él con el desarrollo de la facultad racional. Ya desde el inicio, hay que tener en mente que, de acuerdo con la comprensión farabiana, el universo está constituido por seis clases de seres (la Causa Primera, la Causa Segunda, el Intellecto Agente, el alma, la forma y la materia) respectivamente distribuidos en seis grados, donde los tres primeros no son cuerpos ni están en cuerpos y las tres últimas se encuentran en cuerpos

pero no son cuerpos<sup>368</sup>. Sigue, entonces la exposición de esa estructura teniendo en cuenta los elementos que son considerados fundamentales para el progreso del tema propuesto en este apartado.

### 3.2.1 La cosmología farabiana o de la perfección del orden de los inteligibles

Iniciando la argumentación con la definición de Causa Primera, esta es, de acuerdo con lo expuesto por al-Fārābī ya en el inicio d' *El libro de la política*, "(...) *aquel [ser] del que se debe creer que es Dios*"<sup>369</sup>. Se trata de aquel ser que, comprendiendo su esencia<sup>370</sup>, entiende todos los demás seres, una vez que todos los seres tienen su existencia oriunda en él. De esta forma, a todos los seres resulta la necesidad de conocerlo, una vez que es, en sí mismo, inteligencia. No existiendo ningún otro ser en un nivel más elevado, él es, también, lo más perfecto, de manera que su existencia no depende de nada más allá de sí mismo, pues es en sí mismo y, por esta razón, diferente de cualquier otro ser. Es, entonces, único y uno, no compuesto por cualquier multiplicidad que pudiera ser su causa: "(...) *es indivisible en sí mismo por definición*"<sup>371</sup>, sin contrarios o algo que esté fuera de su ser. Es completo, uno, perfecto, características que conducen a retirar, de él, la necesidad de buscar cualquier cosa que le pudiera ser externa. No poseyendo materia es, también, intelecto "(...) *porque lo que impide a algo ser intelecto y entender en acto es la materia*"<sup>372</sup>. Es, por lo tanto, inteligible, comprendiendo su propia esencia sin que, para ello, necesite cualquier mediación. Es, por tal razón, inteligente e inteligible a la vez, pues "*la esencia que entiende es la misma que es*

---

<sup>368</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 5.

<sup>369</sup> *Op. cit.*, pág. 6.

<sup>370</sup> En la filosofía farabiana, al comprender el Ser Primero como esencia que conoce a sí misma, se observa un distanciamiento de la concepción plotiniana del Uno, como bien observa Farjeat: "al-Fārābī se separa del neoplatonismo: si bien el Primer Principio es el Uno, éste se define como pensamiento que se piensa a sí mismo. Plotino no atribuía al Uno esta cualidad. Lo describía como un ser tan transcendente que estaba incluso más allá de la inteligibilidad. Al-Fārābī se aparta de esa consideración y lo describe como 'intelecto puro' defendiendo que además de ser Uno, es cognoscente, sabio, verdadero, vivo y vida" (Farjeat, *op. cit.*, 2005, pág. 598).

<sup>371</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 18.

<sup>372</sup> *Op. cit.*, pág. 19.

*entendida*<sup>373</sup>, de manera que en él se hacen equivalentes la esencia y la existencia. Como sabiduría suprema y conocedor de sí mismo, él es sabio de la más elevada sabiduría, es decir, posee la excelencia en el conocimiento<sup>374</sup>. Siendo perfección, disfruta de la suprema belleza. Contempla al mismo tiempo en que es objeto de contemplación y, por contemplar un ser perfecto, goza un inmenso placer del cual los demás seres solo puede imaginar. Por el placer vivido, experimenta la felicidad plena “(...) *que se tenga de sí, tanto más se amará y se deseará a sí mismo*”<sup>375</sup>, es, así, amado y amante de sí<sup>376</sup>.

Además, continua al-Fārābī, nada puede alterar la substancia del Ser Primero: si acaso él se modificara, algo debería existir externo a él causándole contrariedad. Es, pues, eterno e inmutable. Y si se dice que algo es vivo por la capacidad de aprehender lo que existe por medio de las sensaciones y del intelecto, se puede afirmar, por la aprehensión que posee de sí mismo, que él es la propia vida<sup>377</sup>, esto es: “*El Ser Primero es un ser vivo y aun la misma vida. Con estos dos vocablos no designamos dos esencias sino una sola y misma esencia*”<sup>378</sup>. No siendo posible definirlo, argumenta al-Fārābī, lo que se afirma sobre el Ser Primero es fruto de una analogía, porque, siendo suprema perfección, solo se tiene de él una limitada noción. Por esto, se comprende que “*ninguna proporción se da entre nuestra percepción y la suya, entre nuestro cognoscible y el suyo, entre la belleza que conocemos y la belleza de su esencia; o si alguna proporción se admite, esta ha de ser bien pequeña*”<sup>379</sup>.

<sup>373</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 19.

<sup>374</sup> Gómez Nogales argumenta que la Causa Primera posee dos formas de conocimiento: el conocerse a sí mismo (como causa y objeto de conocimiento, implicando, así, en una unidad) y el conocimiento de los objetos externos (que, por ser varios, implican una multiplicidad). Sin embargo, el estudioso explica que esta multiplicidad no retira la unidad del Ser Primero, una vez que él conoce toda la multiplicidad en su interior como causa, o sea, en su propia esencia como universal. Nogales comprende, pues, que “*Dios conoce, no porque las cosas causen su conocimiento, sino porque en sí mismo conoce todo aquello de lo que puede ser causa. Con lo cual ni en la producción de Dios puede existir prioridad o posterioridad temporal, sino únicamente de esencia. En la esencia percibe la multiplicidad proviniendo de su unidad, y la misma esencia exige la dependencia esencial que tienen unas cosas de otras. La temporalidad estará, por tanto, fuera de Dios*” (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 51).

<sup>375</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 20.

<sup>376</sup> Met. XII 7, 107b2b 1-10.

<sup>377</sup> Met. XII 7, 1072b 28-33.

<sup>378</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 15.

<sup>379</sup> *Op. cit.*, pág. 20.

En resumen, se verifica que la Causa Primera es “(...) *el único ser que absolutamente no puede tener causa: ni eficiente, ni material o formal, ni final*”<sup>380</sup>, pues es existencia en acto, entendimiento en acto, no tiene cualquier involucramiento con la materia, de modo que es inteligente por conocer su propia esencia<sup>381</sup>.

Se trata, pues, del mismo Ser primero que ya había caracterizado Plotino. Pero al-Fārābī introduce una gran diferencia. El Uno de Plotino, la fuente suprema de donde proceden todos los demás seres, la absoluta transcendencia que supera la inteligibilidad y que, por ello, no piensa. Sin embargo, para al-Fārābī es también intelecto, la primera inteligencia que se piensa a sí misma<sup>382</sup>.

A partir de esta observación, se inicia la reflexión sobre el modo como los seres tienen su existencia a partir del Primero. Pues, ya que el Ser Primero es el único ser que es por sí mismo, los demás, para existir, se originan en él bajo el proceso de la emanación. Los seres emanados, a su vez, son distintos del Primero, sea por no tener su origen o fin en sí mismo, sea porque no se caracterizan como absoluta perfección. No obstante su existencia sea originaria de la Causa Primera, no hay, por parte de ella, cualquier movimiento de creación. No es finalidad de tal Causa la “producción” de los demás seres, una vez que, de acuerdo con el Segundo Maestro, el movimiento de creación podría significar un vínculo de necesidad o finalidad con el objeto creado. Por esta razón, es más apropiado decir que la existencia de los demás seres tiene sus bases en el Primero.

---

<sup>380</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 4.

<sup>381</sup> Por ser un gran admirador de la filosofía aristotélica, es común encontrar, a lo largo de los textos farabianos, reflexiones que en mucho se asemejan a las encontradas en las obras del estagirita como, por ejemplo: “(...) la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado. Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener y la contemplación es más agradable y lo más noble” (Met. XII 7, 1072b 18-28). No obstante eso, considerando el modo como el Segundo Maestro prosigue en el análisis de la Causa Primera, es evidente que su tesis no corresponde a una reproducción de la filosofía aristotélica, sino una unión de elementos que fundamentan la filosofía farabiana llevando en cuenta sus propósitos políticos, visibles a lo largo de su lectura.

<sup>382</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 123.



Una vez que los seres tienen su origen en el Primero, su existencia debe ser considerada como necesaria para que las demás sean posibles. Corresponde a una distinción fundamental en la ontología farabiana, en la que se verifica que el ser necesario es aquel cuyo ser no puede no existir y, consecuentemente, su esencia es idéntica a su existencia. En él, la mudanza no es posible, de modo que es esencia pura y existencia independiente de cualquier otra. Por sí mismo, tal ser es aquel que dona la existencia a los seres posibles, así como los actualiza cuando están en potencia: “*Así, ser necesario y ser posible están relacionados lógicamente y ontológicamente, puesto que por esta relación puede al-Fārābī dar explicación de la creación del universo por Dios, que se realiza por emanación*”<sup>383</sup>.

Por medio de la emanación la Causa Primera da origen a los demás seres que forman parte del orden del universo y que están, de acuerdo con al-Fārābī, estructurados de manera jerárquica. Es interesante observar que tal estructura se realiza a partir de un movimiento intelectual, como se ha dicho, de la Causa Primera. Con esto, el Segundo Maestro defiende que la causa última es intelecto y una a la vez, semejante a lo que es presentado por Aristóteles en el libro Lambda de la *Metafísica*. Sin embargo, como bien argumenta Druart, “(...) es interesante notar que al-Fārābī ha presentado un argumento para rechazar el status de causa ultima como moviente del primer cielo”<sup>384</sup> de manera que “es obvio que toma prestado muchos elementos de interpretación de los comentarios neoplatónicos sobre el De Anima y de Alejandro de Afrodisia”<sup>385</sup>. Se tiene, pues, que la inteligencia primera se piensa a sí misma y origina el primero intelecto emanado que, a su vez, poseyendo la multiplicidad y pensando el Primero, hace surgir desde él otro ser posible, jerárquicamente inferior.

<sup>383</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 123. De la concepción farabiana de emanación, Druart advierte la dificultad de su estudio. Justifica tal hecho a partir de dos factores: “1. That the two texts that were most commonly drawn upon to yield al-Fārābī’s views of emanation, i.e., *the Seals of Wisdom (Fusus al-hikām)* and *The Main Questions (Fontes Quaestionum, ‘Uyun al-masa’il)*, have been shown not to have been written by him, and 2. – and this is a much more serious problem – that al-Fārābī’s views on metaphysics and emanation seem to differ from one text to another” (Druart, *op.cit.*, 1992, pág. 127).

<sup>384</sup> *Op. cit.*, pág. 135: “(...) it is interesting to note that al-Fārābī has presented an argument to refuse the status of ultimate cause to the mover of the first heaven”.

<sup>385</sup> Ídem: “It is obvious that he borrows many elements of interpretation from Neoplatonic commentaries on De Anima and from Alexander of Aphrodisias”.

Bajo ese orden y proceso intelectual se sigue una estructura jerárquica hasta el décimo ser de la escala de los inteligibles, el Intellecto Agente, desde el cual procede todo lo que existe en el mundo sublunar<sup>386</sup>. Entonces, mezclando con el modelo ptolemaico, al-Fārābī distribuye los seres emanados del proceso de conocimiento en once esferas, siendo la Causa Segunda el nivel inmediatamente posterior a la Causa Primera. Todo esto ocurre sin que haya cualquier relación de creación, pues, si fuera de forma diferente, indicaría cierta necesidad o finalidad en el objeto creado. Así, en un vínculo entre los seres posibles y el ser necesario, el filósofo árabe explica cómo los seres existen a partir del Primero<sup>387</sup>. Emanados del Ser Primero, cada uno de los diez inteligibles corresponden a las Causas Segundas (es decir, a las nueve esferas de los cuerpos celestes) y al Intellecto Agente. Como tales, se conocen a sí mismos y a la Causa Primera, distinguiéndose del Ser Primero por traer consigo una cierta multiplicidad. Comprendiendo todo lo que se localiza bajo ellos en la gradación de los seres, de las Causas Primeras y del Intellecto Agente sigue la existencia de los demás seres presentes en el orden del universo. Para ello, por existir desde el Ser Primero sin mediación de cualquier otro ser,

Tampoco su esencia necesita, para que otro exista desde ellos, ningún instrumento u otra disposición, sino su esencia y su substancia; al contrario, su esencia es suficiente por sí sola, pues para hacer existir a otro se sirve de un instrumento o disposición que no es distinto de su substancia<sup>388</sup>.

En los *Principios de los Seres* (que corresponde a la primera parte de *El libro de la Política*), a su vez, el filósofo árabe atribuye a las Causas Segundas otra identificación que está vinculada a una diferente forma o manera de percibirlas. De acuerdo con él, *“las causas segundas son aquellas de las que debe decirse que son los ‘seres espirituales’, los ‘ángeles’ y otros términos*

---

<sup>386</sup> Aquí, también puede ser observado que, además de la semejanza con el sistema plotiniano, en el que se refiere a la emanación, se nota, en el sistema farabiano, la unión con concepciones astronómicas. Como explica Ramón Guerrero, “así, el universo es concebido, en la tradición de los sistemas astronómicos de Aristóteles y de Ptolomeo, como un conjunto de esferas concéntricas en torno a la Tierra” (Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004, pág. 124).

<sup>387</sup> Met. II 5, 1010b 25-30.

<sup>388</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 15.

semejantes”<sup>389</sup>. Tal identificación es algo cuya la observación es importante cuando se pretende realizar un examen de las distintas formas con las que se puede aprehender la realidad y el modo de relacionarse con ella. Conforme el comentario de Ramón Guerrero, se nota que, al utilizar de nombres presentes en la terminología religiosa, al-Fārābī confirma el hecho de que la religión es un medio de transmitir, con el uso de símbolos, la verdad que se obtiene con la filosofía. Precisamente, como explica Ramón Guerrero, “(...) *al-Fārābī transforma la escala de seres divinos de la metafísica griega en los ángeles coránicos*”<sup>390</sup>.

Además de esa observación, es preciso destacar, aun, que son los cuerpos celestes los que fornecen la materia con la que el Intelecto Agente informa todos los seres existentes en el mundo sublunar<sup>391</sup>. Por esta razón, como la esfera de la Luna y el Intelecto Agente son los últimos del orden de los inteligibles, desde ellos se siguen aquellos cuerpos cuya naturaleza no les permite obtener, por sí mismos, la perfección en su ser. Se tratan de los cuerpos compuestos de materia y forma que ejecutan un movimiento circular con el fin de salir de su estado de potencia para convertirse en acto, pero que, por la “(...) *la bajeza de su ser no pueden dirigirse y tender espontáneamente a su perfección a no ser por un motor externo. Su motor externo es el cuerpo celeste y sus partes, y luego el Intelecto Agente*”<sup>392</sup>.

Con lo expuesto, se entiende que tanto las Causas Segundas cuanto el Intelecto Agente son los responsables del perfeccionamiento de los cuerpos presentes en la esfera sublunar. Así, como el Intelecto Agente es el ser que

---

<sup>389</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 6.

<sup>390</sup> Ramón Guerrero, Rafael en Al-Fārābī, *El libro de la política*, not. 6, pág. 6.

<sup>391</sup> De acuerdo con su posicionamiento en relación a este mundo, los cuerpos celestes pueden influenciar en la geografía y paisaje del mundo sublunar - una idea que se adecua, perfectamente, en la concepción astronómica al cual tanto se dedicaban los árabes de manera general. Las posiciones de los cuerpos celestes no son, sin embargo, fijas, “*por razón de la diversidad de las posiciones de unos de ellos respecto de otros y por razón de la diversidad de sus posiciones respecto de la tierra, a los cuerpos celestes les ocurre que unas veces están más cerca y otras más lejos, que unas veces entran en conjunción y otras en oposición, que unas veces están a la vista y otras están ocultos, y les sucede también que unas veces van rápidos y otras veces lentos. Estas oposiciones no dependen de sus substancias, sino de las relaciones de unos con otros, de sus relaciones con la tierra o de sus relaciones con ambos a la vez*” (Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 27).

<sup>392</sup> Ídem.

está más cercano de esta realidad, se hace necesario, ahora, discurrir acerca de su relación con la Causa Primera y con los cuerpos compuestos de materia y forma. No obstante, como resumen de lo que se ha dicho de la escala y del orden de los inteligibles hasta el momento, hay que comprender que

El Primero entiende su esencia en cierta manera es todos los existentes, porque cada uno de los restantes existentes solamente adquiere la existencia del ser del Primero. Cada una de las causas segundas entiende al Primero, a todas las causas segundas y se entiende a sí mismo; también hace inteligibles a aquellas cosas que no lo son por sí mismas<sup>393</sup>.

Teniendo, pues, en cuenta que los seres compuestos de materia y forma no pueden alcanzar por sí mismos la perfección, se hace necesaria la actuación de un ser que, como mediador entre los dos mundos, tenga su constitución inteligible pero que mantenga un vínculo con el mundo sublunar. Es esta la precisa definición del Intelecto Agente. El examen de sus características y actuaciones se hacen fundamentales para que se haga posible un mejor entendimiento de cómo el filósofo árabe articula ontología y epistemología. Estas dos categorías son centrales para la comprensión del origen, constitución y papel del lenguaje, sea como medio de significación de la realidad o como un instrumento indispensable para la formación de un organismo político.

Localizado, inmediatamente después de la esfera de la Luna, o sea, entre los inteligibles y los seres compuestos de materia y forma, el Intelecto Agente tiene la función primera de informar la materia y, por consiguiente, dar origen al mundo sublunar. En este sentido, como los seres que están en potencia no pueden convertirse en acto sin la acción de algo que sea, plenamente, en acto, es él quien realiza la actualización de lo que se encuentra en potencia. Por tanto, y teniendo en cuenta que la materia es lo que impide al cuerpo ser perfecto, él actúa alejado de la realidad corpórea con el propósito de enaltecer la acción del intelecto que, a su vez, consiste en la forma, en el alma.

---

<sup>393</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 10.

Ejerciendo un papel fundamental para el desarrollo de la función intelectual del alma, el Intelecto Agente hace que el intelecto que estaba en potencia en el cuerpo debido al involucramiento con la materia empiece a transformarse en acto. De acuerdo con las palabras de al-Fārābī, en la *Ciudad ideal*, la actuación del Intelecto Agente se da del siguiente modo: “(...) *el entendimiento agente es la causa que reduce al inteligible en potencia al inteligible en acto y al entendimiento en potencia al entendimiento en acto*”<sup>394</sup>. Así, a lo largo del proceso de actualización del ser, el ser que fue actualizado se convierte, a menudo, semejante a aquel que le actualizó<sup>395</sup>, es decir, al Intelecto Agente. Se trata de una relación entre lo que entiende (intelecto/entendimiento) y lo que es entendido (inteligible), o sea, lo que conoce y lo que es conocido. Por tal razón, como el intelecto presente en los cuerpos compuestos de materia y forma necesita del concurso del Intelecto Agente para conocer los inteligibles, es este que va actuar en el intelecto, que está en potencia (o sea, que conoce solamente potencialmente los inteligibles), en acto (lo que ocurre cuando se concretiza la adquisición del conocimiento de estas realidades perfectas). Dicho de otra forma, aquel inteligible que antes estaba en potencia —en otras palabras, que aun no era conocido—, se transforma en acto en el momento que es objeto de conocimiento del intelecto. Se verifica, entonces, una correlación entre el conocedor y el objeto conocido.

Es preciso, sin embargo, aclarar un punto. Al exponer la posibilidad de actualización de los seres compuestos de materia y forma, o sea, de aquellos seres presentes en el mundo sublunar, se resalta que solamente el hombre, por intermedio de la facultad racional, tiene la posibilidad de desarrollar su ser en la búsqueda por la perfección, de salir de su estado de potencia para el de acto. Por esta razón, el hombre se destaca entre los demás seres del mundo sensible como aquel ser que, por la elevación de lo que hay de inteligible en sí mismo, la razón, es capaz de alcanzar el nivel más cercano al Intelecto Agente.

<sup>394</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 77.

<sup>395</sup> Sobre este tema, cf. Al-Fārābī, Abū Nasr, “Epístola sobre los sentidos del término *intelecto*”. *Revista española de Filosofía Medieval*, trad. e not. Rafael Ramón Guerrero. 2002, Madrid, v.9, págs. 215-223; Al-Fārābī, Abū Nasr, *L'épître sur l'intellect*, trad., introd. y not. de Dyala Hamzah, 2001. Paris: L'Harmattan; y Ramón Guerrero, Rafael. 2002b, “El Intelecto Agente en al-Fārābī. Un comentario a su *Epístola sobre el intelecto*”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, Madrid, v. 9, págs. 19-31.

No obstante, hay que recordar un evento fundamental que circunda esa búsqueda por el conocimiento: el acercamiento al Intelecto Agente se identifica, de acuerdo con la propuesta epistemológica farabiana, con la obtención de la felicidad.

Resulta pues, ante lo expuesto, que son, en suma, tres las acciones específicas del Intelecto Agente: dar las formas a los seres sublunares, actualizar lo que se encuentra en potencia y hacer posible la conquista de la felicidad por el hombre. El intento del acercamiento al Intelecto Agente se justifica, pues, por el hecho de que todo el conocimiento que se obtiene del inteligible, de la Causa Primera, de las Causas Segundas y de los cuerpos celestes llegan, al hombre, por intermedio de él. Debido a eso, “(...) *cuando del Intelecto Agente fluye una emanación de formas que actualizan al intelecto humano, el hombre adquiere conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser sabio y filósofo*”<sup>396</sup>.

Para la comprensión de cómo ocurre esto, es decir, de cómo se da el acercamiento del hombre al Intelecto Agente y la adquisición del conocimiento de la verdad, es necesario, ante todo, realizar un análisis del alma. Es a partir de la observación de las distintas facultades del alma que se hace posible el entendimiento de las diferentes formas de conocimiento existente en el hombre teniendo cuenta sus diversas formas de relación con el mundo.

### **3.2.2. Las facultades del alma**

El alma es el principio que da al cuerpo sentido y movimiento, sabiduría y conocimiento. Como sustancia una, es causa y origen de todo lo que se mueve, no estando sometida al tiempo. Es, pues, la forma, la parte que conoce y comprende. Como forma inteligible, no está limitada al cuerpo y, por consiguiente, aun menos localizada en algún lugar. Como afirma Aristóteles, “(...) *el alma es causa y principio del cuerpo viviente (...) es, en efecto, causa en*

---

<sup>396</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992a, pág. 32.

*cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados*<sup>397</sup> y,

Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia del cuerpo. Pero la palabra “entelequia” se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia (...). Ahora bien, tratándose del mismo sujeto de la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida<sup>398</sup>.

Una vez comprendido el significado de alma de acuerdo con el estagirita, se hace necesario elaborar una exposición sobre las facultades del alma de acuerdo con al-Fārābī. Para ello hay que aclarar, antes de todo, que el alma no se divide en partes, sino que las facultades consisten en funciones distintas de una sola unidad. Comprendido esto, es posible verificar que las facultades propias del animal racional son cinco: la facultad nutritiva, sensitiva, apetitiva, imaginativa y racional<sup>399</sup>. Articulando las facultades de acuerdo con el orden dado por la manera y tiempo en que ellas se desarrollan en el hombre, al-Fārābī defiende que:

Cuando nace el hombre, la potencia que primero aparece en él es aquella por la que puede alimentarse —la potencia nutritiva—. Después de ésta aparece la potencia con que percibe los objetos del tacto, el calor, el frío. Después el sentido del gusto, del olfato, del oído y el sentido propio de los colores y visibles, como los rayos de luz. (...) Después de éstas se desarrollan otras potencias para conservar las huellas de los sensibles aun después de cesar la observación de los sentidos. Tal es la imaginativa, de la cual es también propio el componer unos sensibles con otros —así como también el separarlos y dividirlos— con diferentes composiciones y divisiones, falsas unas, verdaderas otras. Con ellas va ligado también cierto apetito o tendencia a lo que se ha imaginado. Después de esto se desarrolla la potencia racional con la que puede el hombre conocer los inteligibles y distinguir entre lo bueno y lo malo y es la misma que hace posibles las artes y las ciencias. También con

---

<sup>397</sup> DA 415b 10-13.

<sup>398</sup> DA 412a 21-30.

<sup>399</sup> Se dice “facultades del animal racional” porque, según al-Fārābī, los animales irracionales poseen, de manera general, solamente cuatro facultades. Como no tienen la facultad racional en su constitución, desarrollan la facultad imaginativa como algo equivalente (cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 8).

esta va asociado un apetito o tendencia hacia lo que se ha conocido<sup>400</sup>.

Con una división semejante a la encontrada en Aristóteles, específicamente en el libro II del *De Anima*, al-Fārābī advierte que tal división está vinculada con el grado de dependencia de las facultades con sus respectivos órganos corpóreos<sup>401</sup>. Por lo tanto, se observa de inicio la *facultad nutritiva*, o sea, aquella que es responsable por la acción del alimento en el cuerpo: tanto en lo que respecta a la nutrición cuanto al mantenimiento del cuerpo. Destinada al funcionamiento de cada órgano corpóreo responsable por la nutrición y para el crecimiento, tal facultad parece estar presente en todas las especies de seres vivos<sup>402</sup>. En una gradación, definida por el involucramiento con el cuerpo, de la facultad nutritiva se sigue la facultad sensitiva.

La *facultad sensitiva*, a su vez, es aquella que actúa por medio de los sentidos, destinada a la percepción de los objetos sensibles. Consiste, así, en el inicio del proceso de adquisición del conocimiento por el hombre una vez que la aprehensión del objeto, tras pasar por la esfera de la sensación, sigue por la facultad imaginativa para, entonces, llegar a la facultad racional, donde son establecidos los juicios acerca de la realidad. De esta forma, como afirma Ramón Guerrero, “*para al-Fārābī, el problema del conocimiento, como en Aristóteles, se resuelve de una manera completamente empírica: sin los sentidos no es posible conocer nada, porque la sensación es la base de nuestros conocimientos*”<sup>403</sup>. El conocimiento, por lo tanto, solamente llega al alma por medio de los sentidos, como Aristóteles deja evidente cuando afirma que: “*(...) no es posible que un cuerpo tenga alma e intelecto capaz de discernir y no tenga, sin embargo, sensación*”<sup>404</sup>.

Tras la facultad sensible y dando continuidad a la exposición de las facultades del alma, se tiene la *facultad apetitiva*. Esta es aquella por la que existen las inclinaciones humanas, es donde se encuentran el deseo y la

---

<sup>400</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 55.

<sup>401</sup> Cf. Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 58.

<sup>402</sup> Cf. Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 114.

<sup>403</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 127.

<sup>404</sup> DA 434b 4.



aversión. En el cuerpo, esta actúa sobre todos los miembros que producen un movimiento de conquista de algo, de búsqueda, de manera que se puede decir que es la facultad apetitiva que conduce las partes del cuerpo al movimiento. Aquí es interesante aclarar que, de acuerdo con al-Fārābī, en la actualización de la facultad sensitiva unida a la facultad apetitiva se encuentra la voluntad, en otras palabras, “(...) *un deseo que procede de una sensación*”<sup>405</sup>. Siendo actualizada la voluntad, se observa el surgimiento de dos otros tipos de deseo: uno vinculado a la facultad imaginativa y otro a la facultad racional. Este último, a su vez, corresponde al libre albedrío, es decir, a una forma de deseo que tiene su fundamento en la razón. Por ser exclusivo del hombre, a partir del análisis de él se puede decir que las acciones son loables o reprobables; es decir, si es posible, por medio de estas, adquirir, o no, la felicidad.

Después de la facultad apetitiva, se encuentra una de las facultades que más merece atención para la comprensión de la filosofía farabiana. Se trata de la *facultad imaginativa*, como aquella facultad que memoriza, compone, separa y mezcla las impresiones, ofreciendo verdaderas o falsas composiciones, actuando, también, sobre los sueños. Por poseer la capacidad de conservar las impresiones sensibles, esta facultad tiene un importante papel en el hombre en lo que respecta al proceso de conocimiento. Siendo intermediaria entre la facultad sensible y la racional, reserva lo que fue ofrecido por los sentidos y lo sirve a la razón. Su sede es, de acuerdo con al-Fārābī, el corazón, procediendo como un juez del sensible allá de servir a la potencia apetitiva en la producción de imágenes que pueden estimular el deseo.

Aparte del hecho de componer y conservar las formas sensibles, la facultad imaginativa posee una característica que debe ser destacada, una vez que viene a ser uno de los puntos fundamentales para comprender el sentido de la revelación y, por consiguiente, de la religión: la imitación<sup>406</sup>. Corresponde a la capacidad que esta tiene, al ser actualizada por el Intelecto Agente, de transformar en símbolos la verdad metafísica. Esa actualización que en gran parte de los casos ocurre durante el sueño puede, en algunos hombres

---

<sup>405</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 48.

<sup>406</sup> Cf. *op. cit.*, págs. 60-64.

(identificados por al-Fārābī como los profetas), ocurrir incluso en vigilia. En este sentido, se concluye que la facultad imaginativa constituye la naturaleza de la revelación en lo que concierne al conocimiento de los inteligibles<sup>407</sup>.

Una vez comprendido el papel de la facultad imaginativa, se presenta la *facultad racional* que es, sin duda, la más importante en el sistema filosófico farabiano. Esto porque, además de ser la facultad que distingue el hombre de los otros animales, está directamente relacionada con el proceso cognoscitivo, teniendo en vista que es por medio de ella, superior a todas las demás, que se hace posible, al hombre, la adquisición del conocimiento verdadero de los inteligibles y, por consecuencia, elevarse al más alto grado epistemológico, conquistando la felicidad. El conocimiento racional está, pues, directamente vinculado al perfeccionamiento del hombre. Para explicar mejor cómo ocurre esto, al-Fārābī parte de una de las características fundamentales del ser humano: que está compuesto de materia y forma.

Por estar compuesto de materia y forma, el hombre no puede, por sí mismo, pasar de la potencia al acto, en lo que concierne al intelecto<sup>408</sup>. Así, él necesita de algo externo y en acto que pueda ejercer sobre el hombre una actividad tal que le convierta de potencia en acto. Con este propósito, se inserta el papel del Intelecto Agente como aquel ser que actúa en él por intermedio de la facultad racional, ascendiéndole de la forma de potencia actualizándole. Por lo tanto, el intelecto en acto se da cuando:

(...) se han actualizado en él los inteligibles que ha abstraído de las materias, esos inteligibles se convierten en inteligibles en acto, siendo así que antes de que fueran abstraídos de sus materias eran inteligibles en potencia. Cuando son abstraídos, se realizan como inteligibles en acto por el hecho de convertirse en formas para aquella esencia; esta esencia sólo llega a ser intelecto en acto por aquéllos que son inteligibles en acto. Así, ser inteligibles en acto y ser intelecto en acto son una y la misma cosa<sup>409</sup>.

---

<sup>407</sup> Cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2004a, pág. 128.

<sup>408</sup> Al-Fārābī, *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*, pág. 217.

<sup>409</sup> *Op. cit.*, pág. 218.

En ese proceso de transición de intelecto al acto, se encuentran niveles o grados de intelecto<sup>410</sup>. Estos niveles están compuestos por tres fases del intelecto: el intelecto material, el intelecto en hábito<sup>411</sup> y el intelecto adquirido. Entre ellos, la función del intelecto adquirido se destaca como la más relevante en lo que respecta a la obtención de la verdad por el hombre.

Según al-Fārābī, una vez intelecto adquirido, el intelecto puede aprehender los inteligibles en acto al paso que busca conocer a sí mismo en acto, perfeccionándose<sup>412</sup>. Empieza a existir, en ese momento, la posibilidad de conocer no solamente aquellos inteligibles que dejaron de ser en potencia en su ser, sino incluso los que nunca tuvieron cualquier involucramiento con la materia, o sea, las formas plenamente puras. Esto ocurre porque el intelecto adquirido es aquel que más se distancia de la materia y que, por la acción del Intelecto Agente, comprende los seres separados, la perfección, los inteligibles<sup>413</sup>. En resumen, “(...) *cuando el intelecto en acto entiende los inteligibles, que son formas suyas, en tanto que son inteligibles en acto, de intelecto al que primeramente hemos llamado intelecto en acto se convierte ahora en intelecto adquirido*”<sup>414</sup>.

Ante lo expuesto, se entiende que la facultad racional en cuanto tal es en potencia, no en acto, necesitando, por esto, de la acción del Intelecto Agente para actualizarse. Sobre el desarrollo de este proceso, se destaca que la transición de la potencia al acto se da en la parte teórica del intelecto, no en su parte práctica. Esto es así porque, de acuerdo con la distinción entre intelecto

---

<sup>410</sup> Sobre el intelecto, afirma Aristóteles: “¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir?” (DA 429b 30).

<sup>411</sup> Cf. Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 72.

<sup>412</sup> Sobre la manera como esto se procede, cf. Ramón Guerrero, Rafael. 2005, “La Teocracia Islámica: conocimiento y política en al-Fārābī” en: J.F. Meirinhos (Org.), *Itinéraires de la Raison: études de philosophie médiévale*, Louvain: La neuve, págs.86-87.

<sup>413</sup> De manera sintética, se tiene, sobre los diferentes tipos de intelecto: “el primer entendimiento es el material o posible, es decir, la pura facultad de conocer, o el poder conocer. Cuando de hecho conoce, ha pasado de la potencia al acto. Se ha identificado mentalmente con el inteligible de la forma conocida, convirtiéndose en el entendimiento habitual. Una vez que se ha hecho capaz de comprender un inteligible sin materias, pueda ya conocerse a sí mismo, y a todas las Inteligencias inmateriales. Esa identificación mental con los inteligibles superiores es lo que le convierte en entendimiento adquirido” (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 81)

<sup>414</sup> Al-Fārābī, *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*, pág. 219.

teórico e intelecto práctico establecido por al-Fārābī, el intelecto teórico es aquel por lo cual el hombre conoce lo que es determinado, por naturaleza, a ser hecho por él. En otras palabras, corresponde a la sabiduría destinada a conocer en lo que consiste la verdadera felicidad, teniendo su plena ejecución en el momento de la adquisición del conocimiento. El intelecto teórico, por lo tanto, se relaciona con la inducción de los primeros principios, de las premisas universales y necesarias, haciendo verdadero todo el conocimiento por él recibido. De acuerdo con el Segundo Maestro,

De éstas es de donde partimos y llegamos a conocer el resto de los seres especulables de cuya naturaleza es existir sin el concurso del hombre. Este intelecto puede estar en potencia, cuando estos principios no se han realizado aún para él, pero, cuando los ha conseguido, se convierte en intelecto en acto, y su predisposición se refuerza para descubrir lo que queda<sup>415</sup>.

En lo que concierne al intelecto práctico, al-Fārābī afirma que es aquel tipo de intelecto dirigido a la elección del hombre por intermedio de los objetos que son aprehendidos con el uso de la facultad sensible y con el conocimiento de los universales. Ese intelecto no rechaza, a su vez, el conocimiento de los particulares<sup>416</sup>, teniendo en vista que está asociado a las acciones y que progresa con bases en el conocimiento adquirido a lo largo de la vida del hombre. Es en él donde se observa el ejercicio de la prudencia, de la deliberación, de la virtud, pues es aquél que tiene como campo de actuación la ética y la política, aquel con el que el hombre reflexiona acerca de aquellas acciones realizadas voluntariamente. Se divide, entonces, en técnico, donde se perfeccionan las artes y los oficios, y reflexivo, por el cual se reflexiona sobre lo que debe o no ser hecho, cómo debe ser hecho o si se quiere o no hacerlo. Resulta, pues, que el intelecto práctico alcanza su perfección cuando es, por la

---

<sup>415</sup> Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 114.

<sup>416</sup> En Aristóteles, en lo que respecta a la facultad racional, se encuentra la siguiente distinción: “Demos por sentido que son dos las partes racionales: una aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad” (EN VI. 1, 1139a 9-12).

acción, desarrollado; si ocurriera de modo contrario, todo el conocimiento sería algo meramente vano y inútil<sup>417</sup>.

En suma, se comprende que, con la facultad racional, el hombre se hace semejante a los inteligibles que antes estaban apartados de él. Mediante el proceso de actualización del intelecto, este se conoce a sí mismo como inteligible y es inteligente por poseer tal conocimiento. De este modo, se verifica que, con la acción del Intelecto Agente en la facultad racional, el hombre puede elevarse en el conocimiento de los inteligibles, dejando de existir cualquier distinción entre ellos. No se puede olvidar, en lo que concierne a este proceso, que la identidad del hombre con los inteligibles por intermedio del conocimiento proporciona, a tal hombre, la adquisición de la felicidad suprema. Por esta razón, es enteramente indispensable la acción del Intelecto Agente en la facultad racional, en el propósito de obtener el perfeccionamiento del hombre. En una analogía, al-Fārābī elucida la acción del Intelecto Agente de la siguiente manera:

La situación del Intelecto Agente respecto del hombre es como la situación del sol respecto de la vista. Pues, así como el sol da a la vista la luz, y la vista, por la luz que adquiere del sol, se convierte en vista en acto, después de haber sido vista en potencia, (...) por él, el hombre, que es intelecto en potencia, se convierte en intelecto en acto; alcanza la perfección al llegar a la proximidad del grado del Intelecto Agente, pues se convierte en intelecto mismo<sup>418</sup>.

Una vez comprendida la acción del Intelecto Agente en la necesaria búsqueda de conocimiento, se concluye que la facultad racional ocupa un lugar destacado en el gradual perfeccionamiento del hombre. Esto es así porque, de acuerdo con lo expuesto, tal facultad es la única capaz de aprehender los inteligibles tal como son y, por consiguiente, de evaluar si la imitación propia de la facultad imaginativa es fiel o no a la realidad representada. Para ello, hay que considerar siempre que, para el Segundo Maestro, así como para el Maestro Griego, el conocimiento tiene sus primeras manifestaciones con los

---

<sup>417</sup> Aquí se nota la relevancia que el filósofo árabe destina a la parte práctica del hombre. Sobre esto, cf. Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 116.

<sup>418</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 10.

objetos presentados en la facultad sensible<sup>419</sup>. Por consiguiente, el conocimiento de los inteligibles solamente es posible tras que el hombre desarrolle las capacidades propias de las facultades sensible y apetitiva en el alma.

Resulta que, uniendo Aristóteles al neoplatonismo, el filósofo árabe propone una interesante relación entre el sensible y el inteligible, donde el hombre es el principal mediador y único capaz de comprender estas dos realidades. Esto se da porque, según al-Fārābī, en el hecho de conocer se encierran la totalidad de las capacidades del hombre. Cabe, ahora, tras la comprensión de cómo actúan cada una de las facultades del alma, investigar la actividad del conocimiento en el hombre resaltando su participación en el desarrollo de las capacidades del mismo.

### **3.2.3 Del desarrollo del conocimiento o sobre el perfeccionamiento del hombre como individuo**

Al reflexionar acerca del principio, desarrollo y papel del conocimiento en la filosofía farabiana hay que tener siempre en cuenta que el filósofo, al discurrir sobre el tema, no solamente considera el hecho de la aprehensión del objeto por el hombre. Cuando analiza el proceso de conocimiento, al-Fārābī examina, especialmente, los cambios sufridos por el hombre a lo largo del conocimiento del objeto aprehendido. Esto se da de esta forma porque, para el filósofo árabe, en el momento de interacción entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, existe una paulatina transformación del conocedor, en este caso, del hombre. Por eso, es de suma importancia la observación de la realidad que ha de ser conocida por el hombre, así como los medios que pueden garantizar la verdadera aprehensión de la misma.

---

<sup>419</sup> En lo que concierne el vínculo del alma con el cuerpo así como la manera como se perfecciona en el proceso de retorno al inteligible, afirma Ramón Guerrero que al-Fārābī “se aleja así del aristotelismo, al asegurar que el alma está separada del cuerpo por su acción, por la sabiduría y por el pensamiento, y ligada a la materia sólo de manera externa, a través del alma vital, mientras que se une al mundo superior por medio del intelecto y por su término está en el intelecto agente” (cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2005, pág. 84).

Partiendo de la idea de que el que conoce se hace, gradualmente, semejante a lo que es conocido, la formación del hombre está directamente relacionada al conocimiento que él posee. Este proceso de identidad entre el sujeto y el objeto se vincula a la pertinente necesidad de desarrollo o, en otras palabras, de perfeccionamiento de las potencialidades del hombre. Se trata de una actualización de sus perfecciones, de modo que para hacerse perfecto, el hombre precisa obtener el conocimiento de lo que es perfecto. De este modo, y como la perfección reside en la realidad inteligible, es con la aprehensión de los inteligibles como el hombre alcanza su perfeccionamiento<sup>420</sup>. Como bien traduce Ramón Guerrero, “*conocer es asimilar las formas inteligibles*”<sup>421</sup>.

A pesar de la necesidad de asimilación de los inteligibles, hay que considerar diferentes etapas por las cuales el hombre pasa al destinar su atención a la comprensión de la realidad. La obtención de la certeza acerca de lo que le es presentado como el alcance del conocimiento verdadero y, por lo tanto, demostrable de algo, sigue un esquema en el que hacen parte elementos como: creencia, eternidad, necesidad y contingencia de los juicios establecidos en respecto a un objeto. Sobre el modo como al-Fārābī articula tales elementos, Black elabora el siguiente esquema expositivo:

- (...) Un sujeto, S, tiene la certeza absoluta de una proposición, *p*, si y sólo si:
1. S cree que *p* (la *condición creencia*);
  2. *p* es verdadero (la *condición verdad*);
  3. S sabe que *p* es verdadero (la *condición del conocimiento*);
  4. Es imposible que *p* no sea verdadero (la *condición de necesidad*);
  5. No hay un tiempo en el que *p* puede ser falso (la *condición de la eternidad*); y,
  6. Las condiciones 1-5 se mantengan esencialmente, no accidentalmente (la *condición de no accidentalidad*)<sup>422</sup>.

<sup>420</sup> Esta idea que asocia la obtención del conocimiento verdadero con el perfeccionamiento del hombre puede, también, ser encontrado en el *Fedón* platónico. Cf. Fed. 69a-c.

<sup>421</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2005, pág. 84

<sup>422</sup> Black, Deborah L. 2006, “Knowledge (‘ilm) and certitude (yaqīn) in al-Fārābī’s epistemology”, *Arabic Sciences and Philosophy : A historical journal*, Cambridge, vol 16, pág 16: “Knowledge (‘ilm) and certitude (yaqīn) in al-Fārābī’s epistemology”, *Magazine Arabic sciences and philosophy. Cambridge*, vol 16, pág.16: “(...) a subject, S, has absolute certitude of a preposition, *p*, if and only if: 1. S believes that *p* (the belief condition); 2. *p* is true (the true

Como se observa, el filósofo utiliza, como primera condición para afirmar la certeza (*yaqīn*) de una proposición, la creencia, pero no es cualquier tipo de creencia, sino una creencia justificada, aquella admitida como posibilidad de verificación de la realidad del objeto<sup>423</sup>. Es, pues, etapa inicial para la adquisición del conocimiento<sup>424</sup> verdadero del objeto. Esto porque, un objeto solamente puede ser sometido a investigación, en cuanto a su veracidad, si ya es cierto su existencia. Así, el objeto que, inicialmente, está solamente sujeto a la creencia se hace, después de su examen, objeto de conocimiento (*'ilm*). Esto corresponde a un proceso en el cual primero, internamente, el hombre aprehende el objeto para luego, en contraste con la verificación externa (no del alma, sino de la creencia), comprobar, o no, sus primeras aprehensiones del mismo. Resulta, pues, que la creencia, por sí misma, no puede poseer el status de conocimiento absolutamente cierto, aunque sea el primer paso para que él sea alcanzado. De esta manera:

El conocimiento, como la visión, requiere contacto epistémico directo con el objeto conocido en el momento en que él está ocurriendo. Y se trata de una relación directa con el objeto de la creencia, que debe estar presente para garantizar la certeza. La certeza, en cuanto que es una relación depende de la existencia de sus dos correlatos, el conocedor y conocido, requiere, así, actos simultáneos de la auto-conciencia de los propios estados

---

*condition*); 3. *S knows that p is true (the knowledge condition)*; 4. *It is impossible that p not be true (the necessity condition)*; 5. *There is no time at which p can be false (the eternity condition)*; and, 6. *Conditions 1-5 hold essentially, not accidentally (the non-accidentality condition)*".

<sup>423</sup> En el *Libro de la Retórica (Kitāb al-Jatāba)*, al-Fārābī explica que: "(...) Toda la creencia, que se adquiere temporalmente y que puede suspenderse en el futuro por una oposición, es una opinión; cualquier creencia que ha persistido durante algún tiempo y luego se suspendió por una oposición fue, de hecho, antes de suspenderse, un opinión que su autor no percibió como opinión " (Al-Fārābī, Abū Nasr, "Kitāb al-hatāba" en Al-Fārābī, Abū Nasr, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: I. Kitāb al-hatāba; II Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, ed. J. Langhade y M. Grignaschi. 1971, Beirut: Dar el-Machreq. pág. 42: « (...) toute croyance , acquise temporairement et pouvant cesser dans l'avenir par une opposition, est une opinion ; toute croyance qui a subsisté durant un certain temps et ensuite a cessé par une opposition, était en fait, avant de cesser, une opinion que son auteur ne percevait pas comme opinion" »).

<sup>424</sup> También sobre el conocimiento, afirma Black: "(...) Fārābī appears to use 'knowledge' in this context to mean something different from the cognitive grasp of the conclusion of a demonstration" (Black, *op. cit.*, 2006, pág. 17).



cognitivos y la conciencia del objeto externo de su conocimiento<sup>425</sup>.

En la verificación del conocimiento verdadero, al-Fārābī inserta las mismas condiciones aristotélicas de inmutabilidad y necesidad<sup>426</sup>. La necesidad se caracteriza por el hecho de que, cuando el conocedor habla del objeto de su conocimiento, este tiene la necesaria certeza de que tal objeto es de un determinado modo. Es, pues, un juicio que no debe ser comprendido como mero fruto de su opinión acerca de las impresiones obtenidas, sino que su contenido tiene que ser entendido, necesariamente, como verdadero, no pudiendo ser de otra forma. Por tal razón, se habla de una necesidad que no está definida materialmente, sino epistemológicamente o incluso psicológicamente como condición de investigación de la verdadera realidad del objeto. Lo mismo se da con la categoría de eternidad, es decir, cuando se establece una certeza sobre un objeto: no se supone que tal certeza va a cambiar en poco tiempo, aunque sea consciente de esta posibilidad —salvo cuando se refiere a verdades contingentes<sup>427</sup>—.

Tras la creencia, el hombre debe verificar si lo que él cree es, o no, verdadero. Caso contrario, él va a relacionarse con el mundo de acuerdo con lo que le es consciente, aunque sea falso. Según al-Fārābī, esto se configura como un gran riesgo para la conquista del fin último del hombre, pues, si no confirma la falsedad o veracidad de la opinión que posee de la realidad, va a actuar en el mundo de acuerdo con lo que piensa ser verdadero, sin tener la conciencia de que su opinión es incorrecta. Se trata de un obstáculo al alcance de su perfección, a la conquista de la felicidad. Ahora bien, si, de

---

<sup>425</sup> Black, *op. cit.*, pág. 22: "Knowledge, like vision, requires direct epistemic contact with the object known at the time when it is occurring. And it is that direct relation to the object of one's belief that must be present to guarantee certitude. Certitude, inasmuch as it is a relation dependent upon the existence of its two correlates, the knower and known, thus requires simultaneous acts of self-awareness of one's own cognitive states and awareness of the external object of one's knowledge".

<sup>426</sup> Met. 1010b 20-30.

<sup>427</sup> Sobre este asunto, argumenta Black: "While Fārābī retains the traditional Aristotelian view that truly demonstrative knowledge can only be had of 'necessary intelligibles' which are in themselves eternal and unchanging, he is nonetheless able to do justice to our intuition that we are certain of many things that are not eternal and necessary truths" (Black, *op. cit.*, 2006, pág. 27).

acuerdo con al-Fārābī, perfectos son los inteligibles en acto, la estructura del universo, el orden del mundo inteligible, perfecto va a ser, también, su conocedor. Los inteligibles, por lo tanto, han que ser el principal objeto de conocimiento del hombre.

Sobre el camino hasta la obtención de los inteligibles, el Segundo Maestro argumenta que a medida que el hombre descubre los inteligibles, se va despertando en él una voluntad de seguir aún más en ese conocimiento. Esa voluntad (*irāda*) de conocer los inteligibles proviene, en primero momento, de la unión de la facultad apetitiva con la imaginativa para, luego, ser objeto de la reflexión del hombre. En este momento, se da origen a la voluntad (*ijtyār*) que viene de la facultad racional que, como se ha dicho antes, corresponde al libre albedrío. De este modo, el hombre, al distanciarse de la materia por el libre albedrío, se convierte en intelecto en acto, alcanzando, por consiguiente, la felicidad, pues esta, como fin último, solo puede ser adquirida en virtud de las acciones que son oriundas de los actos voluntarios. Tales acciones<sup>428</sup> necesitan, en ese sentido, ser virtuosas, es decir, deben estar de acuerdo con el conocimiento de la naturaleza inteligible<sup>429</sup>.

De acuerdo con esa reflexión, el filósofo advierte que los hombres se distinguen entre sí por la capacidad que poseen al conocer los inteligibles y, una vez conocidos, por la forma de comprenderlos y descubrirlos (sea en lo que concierne al tiempo necesario, a la complejidad de tal conocimiento, a la capacidad de transmitirlos o a la disposición para conducir a los demás). Tal capacidad, o disposición, puede, sin duda, ser modificada, una vez que el desarrollo de las potencialidades del hombre recibe influencia del régimen político del cual forma parte y de la educación recibida por él<sup>430</sup>. Por ahora, y antes de realizar una reflexión acerca de los tipos de regímenes políticos, es necesario tener en mente que son dos las vías por las cuales el hombre puede

---

<sup>428</sup> Al-Fārābī parece mesclar la obtención del conocimiento, es decir, la conquista de la verdad con el comportamiento moral del hombre. Semejante idea, se encuentra en Aristóteles (EN 2, 1139a -1139b).

<sup>429</sup> Cf. Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 72.

<sup>430</sup> Cf. *Op. cit.*, pág. 50.

adquirir el conocimiento de los inteligibles: facultad racional y la facultad imaginativa. Sobre estas, explica al-Fārābī:

Cualquier objeto que obre sobre esta facultad, si esta es en sí capaz de recibir su influjo y de recibirlo como se encuentra la parte rey, lo podrá recibir de dos modos: Primeramente podrá recibirlo como él es en sí mismo y como se encuentra en las cosas; en segundo lugar puede formarse una imagen del objeto mediante los sensibles que para eso puedan servir<sup>431</sup>.

Comenzando por la facultad imaginativa, se verifica que si se limita a la aprehensión de las realidades sensibles, o sea, cuando no se encuentra bajo la acción del Intelecto Agente y no se destina a la comprensión del inteligible, puede estar, o no, de acuerdo con la verdad. Pero, una vez actualizada por el Intelecto Agente, el conocimiento adquirido corresponde, efectivamente, a la verdad, no obstante manifestada o representada por símbolos. Ese tipo de conocimiento, como explica Ramón Guerrero, es “(...) *un conocimiento imperfecto de los inteligibles: al no poder conocerlos de la misma manera que el intelecto, se representa una imagen que hace las veces del objeto inteligible mismo, pudiendo conocer de este modo los objetos más perfectos, tales como los seres inmateriales o la Causa Primera*”<sup>432</sup>.

Para un mejor entendimiento de cómo actúa la facultad imaginativa, en lo que respecta al conocimiento de los inteligibles, se lee, en la *Ciudad Ideal*:

Ahora bien, si en sí misma es capaz de recibir el objeto como éste es en sí mismo, lo recibirá formando una imagen del mismo mediante los sensibles que en sí encuentra entre los que son más a propósito para la representación de ese objeto; pero los inteligibles en cuanto tales no es ella capaz de recibirlos, porque al presentarle el entendimiento los inteligibles que de sus actos resultan, no los recibe como están en el entendimiento, sino que se forja una imagen a imitación de los sensibles (...) De ese modo imita los inteligibles de los objetos que rayan en el límite de la perfección, la Causa Primera, los seres inmateriales, los cielos, etc., esto es, los imita mediante los sensibles más excelentes o más perfectos, los objetos más hermosos de ver; en cambio, imita los inteligibles viciosos con los sensibles más viles e imperfectos, los objetos feos a la vista (...) a imaginativa

---

<sup>431</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 75.

<sup>432</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1985, pág. 472.

recibirá los inteligibles mediante las representaciones e imitaciones sensibles que ella misma compuso<sup>433</sup>.

En otras palabras, la facultad imaginativa solamente asciende a los inteligibles por medio de símbolos. Puede parecer insistente la repetición de esta definición, pero resaltar esa aseveración significa aclarar algunas cuestiones que son muy discutidas por los estudiosos de al-Fārābī, principalmente cuando se considera su vínculo con la religión. Es necesario dejar claro que, por su capacidad de producir imitaciones de las realidades inteligibles con el uso de las impresiones sensibles, la facultad imaginativa es dependiente de la facultad racional e incapaz de aprehender los inteligibles tales como son. Dicho de otro modo, el conocimiento de los inteligibles por medio de esta solo ocurre de modo indirecto<sup>434</sup>.

Solamente la facultad racional es, pues, la que permite al hombre el conocimiento de las ciencias y de las artes. Es esta la que posibilita la verdadera comprensión de la realidad de los inteligibles y, por consiguiente, la adquisición de la excelencia en el discernimiento, de la capacidad de distinguir las acciones buenas y malas bien como de la excelencia en la deliberación. Por lo tanto, comprendiendo la perfección última como idéntica a la conquista de la felicidad, se destaca que esta resulta de las acciones desarrolladas por el hombre con bases en el perfeccionamiento del conocimiento racional. Sin embargo, al-Fārābī señala el hecho de que

(...) no todo hombre está preparado por naturaleza para recibir los primeros inteligibles, porque los individuos humanos han sido creados por naturaleza con facultades diferentes y con distintas disposiciones. Unos no pueden recibir por naturaleza ninguno de

---

<sup>433</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 75.

<sup>434</sup> Tanto en Aristóteles como en Platón pueden ser encontradas alusiones de cómo la imaginación está relacionada con la opinión y no con el conocimiento discursivo, que es el conocimiento filosófico. Como ejemplo, se lee en Platón: “Sócrates —Bastará, pues —dije yo— con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte, conocimiento; a la segunda, pensamiento; a la tercera, creencia, e imaginación a la cuarta. Y a estas dos últimas juntas, opinión; y a aquellas dos primeras juntas, inteligencia. La opinión se refiere a la generación, y la inteligencia, a la esencia; y lo que es la esencia con relación a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión” (Rep. VII, 534a-b). De modo semejante, se lee en Aristóteles: “Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede ser también falsa. Sólo queda ver, pues, si es opinión, puesto que la opinión puede ser verdadera o falsa” (DA 428a15-20).

los inteligibles primeros; otros pueden recibirlos, pero de forma distinta, como los locos; otros, en fin, pueden recibirlos tal como son. Éstos son quienes tienen una naturaleza humana sana y es propio del ellos, y no de los otros, poder obtener la felicidad<sup>435</sup>.

Es en este momento cuando se hace importante el análisis del lenguaje en al-Fārābī, dado que, si ni siquiera todos los hombres tienen la disposición necesaria para alcanzar el conocimiento de los inteligibles por sí mismo, es preciso que le sea transmitido por alguien. No se trata de que el hombre se encuentra en un estado del cual, por naturaleza, no pueda salir, sino que hay que buscar los medios por los cuales eso se realice de manera más fácil para él. Por tanto, hay que considerar que el hombre es un ser social, de modo que cualquier conocimiento solo es útil si puede ser ejecutado en el establecimiento de una ciudad perfecta, donde todos los hombres puedan desarrollar sus potencias. De esta forma, es necesaria la búsqueda de las formas apropiadas de comunicación para que se haga posible la perfecta comprensión y transmisión de los conocimientos adquiridos.

Dado su vínculo con el conocimiento, el lenguaje es, entonces, la primera ciencia a ser estudiada. Como se ha observado, es la ciencia que introduce las demás, de acuerdo con la estructura presentada por al-Fārābī en su *Catálogo*. Esto es así porque, según al-Fārābī, el lenguaje caracteriza la primera manifestación de diálogo del hombre con el mundo a su alrededor (con el proceso de denominación y categorización de los seres), además de posibilitar el intercambio del conocimiento de la realidad entre los hombres. Es destacable asimismo que, cuando alcanza el nivel de discurso, el lenguaje se configura como un instrumento eficiente para el desarrollo de las potencialidades del hombre rumbo a la perfección de su ser. Cuando está bien elaborado, el discurso puede conducir al hombre tanto a lo verdadero cuanto a lo falso. Por ello, en al-Fārābī el estudio del lenguaje, en primer lugar, y del discurso, en segundo, posee destacada importancia. Sea como identificación de la realidad, sea para el examen de la comunicación de los conocimientos adquiridos o para, por medio de él, poder evaluar los discursos en cuanto a su

---

<sup>435</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 50.

veracidad o falsedad, el estudio del lenguaje es parte fundamental para la comprensión de su pensamiento filosófico.

### 3.3 Lenguaje: sobre su origen, su carácter epistemológico y social

Antes de empezar el análisis del lenguaje en la filosofía farabiana, se hace necesario reanudar algunas tesis defendidas por el filósofo y que fueron expuestas antes. Como se ha podido observar a lo largo de las últimas líneas, existe, en el Segundo Maestro, una constante atención dirigida a la necesidad del conocimiento de los inteligibles por el hombre. Una vez que los seres inteligibles son los únicos verdaderos, eternos e inmutables, su conocimiento se configura como fundamental, sea para el hombre individualmente comprendido, sea para el hombre inserto en su dimensión social. Como parámetro que debe ser seguido, explica el filósofo árabe: *“Cada uno de los habitantes de la ciudad virtuosa necesita conocer los principios últimos de los seres, sus grados, la felicidad, el gobierno primero que tiene la ciudad virtuosa y los grados de sus gobernantes”*<sup>436</sup>. Sin embargo, en la búsqueda de ese conocimiento, hay que tener en cuenta que

Los principios de los seres y sus grados, la felicidad y el gobierno de las ciudades virtuosas o bien son concebidos y entendidos, o bien imaginados por el hombre. Concebirlos consiste en que se impriman en el alma del hombre sus esencias, tal como existen realmente. Imaginarlos consiste en que se impriman en el alma del hombre sus imágenes, sus representaciones y cosas que los imitan<sup>437</sup>.

La distinción entre las formas con las que los inteligibles son conocidos está relacionada con los diferentes grados de los hombres. Eso implica afirmar que, de acuerdo con sus grados cognoscitivos y dependiendo del desarrollo de sus facultades, los hombres pueden obtener el conocimiento de los inteligibles de manera directa o indirecta. Es por esta razón que al-Fārābī realiza una

---

<sup>436</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág.53.

<sup>437</sup> Idem.

reflexión del lenguaje, de las dificultades de comprensión de determinados modos de discurso y, por consiguiente, de los dos distintos modos de lenguaje<sup>438</sup>. Preocupado con los problemas de comunicación en la transmisión de contenidos, defiende que las diferentes formas de lenguaje tienen que estar dirigidas a las diversas clases de hombres que forman parte de una comunidad. Dada la importancia de la distinción de estas formas, es fundamental la elaboración de una, aunque breve, exposición sobre como la categoría del *lenguaje* es comprendida en el pensamiento farabiano.

Ya de inicio, hay que dejar claro que la ciencia del lenguaje se destina tanto a la identificación de las palabras específicas de un pueblo cuanto al conocimiento de las reglas que rigen la ordenación de su vocabulario. Así, para tener el mejor entendimiento sobre esta ciencia, hay que considerar que el lenguaje tiene el papel fundamental de definición, establecimiento y transmisión de un saber; es el medio por el que el sujeto puede identificar y significar el mundo que se le presenta. De esta forma, es fundamental observar el modo como el lenguaje se origina para, por consiguiente, considerar el vocabulario que ha de ser utilizado a fin de que las palabras elegidas sean adecuadas para el conocedor en el proceso de representación del objeto de conocimiento<sup>439</sup>. Desde sus primeras manifestaciones, el lenguaje refleja la preocupación de difundir un mensaje, como se puede notar en la narración de al-Fārābī:

Y si necesita dar a conocer a otro lo que tiene en su pensamiento o el propósito de su pensamiento, utiliza primero la señal para indicar lo que quiere dar a entender cuando el receptor del mensaje está mirando su señalización. Después de

---

<sup>438</sup> Estos dos tipos de lenguaje, del cual el texto hace referencia, corresponden al lenguaje filosófico y al lenguaje religioso. El examen de estos se hará más adelante cuando, una vez comprendidos los elementos que constituyen la filosofía política farabiana, se realizará el vínculo entre Lenguaje y Política. En el presente apartado, el objetivo es discutir lo que al-Fārābī define por Lenguaje y los elementos que lo componen.

<sup>439</sup> Sobre el vínculo del lenguaje, así como su evolución, con los objetos de conocimiento, es válido recordar la necesidad que hubo de adecuación de la lengua árabe con la llegada de la filosofía y ciencias griegas. Acerca de esta adecuación y de la relación del Segundo Maestro con la lengua árabe, defiende Gómez Nogales que: "Tratándose de al-Fārābī este carácter sagrado de la lengua árabe no representaba una dificultad de primer orden, ya que nunca se convirtió en intérprete del Corán. Algo, sin duda alguna, influyó su formación religiosa, ya que el estudio de la lengua formaba parte de la enseñanza en las escuelas (...). No es, pues, extraño que al-Fārābī exija la lengua como una disciplina previa al estudio de la filosofía, no sólo para seguir la tradición de las ciencias religiosas islámicas, sino también para explicar a sus coetáneos lo que era algo nuevo en su mundo" (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 14).

esto utiliza las voces, y las primeras voces son los llamamientos. De este modo, el receptor se da cuenta de que es el único a quien va dirigido el mensaje. Esto ocurre cuando el emisor, para indicar lo que tiene en su mente, se basa exclusivamente en una señal dirigida a las cosas sensibles<sup>440</sup>.

A partir de ese punto, al-Fārābī realiza, en el *Libro de las letras*, un análisis de cada etapa del proceso de desarrollo del lenguaje, desde sus fundamentos fisiológicos y espaciales hasta la consideración de las relaciones existentes entre los integrantes de un mismo grupo<sup>441</sup>. Es claramente perceptible que su preocupación es dejar evidente que, desde su origen, el lenguaje tiene la tarea de ampliar y transmitir conocimiento<sup>442</sup>; y esto es válido tanto para las cosas propias de la esfera del sensible cuanto del inteligible<sup>443</sup>. De acuerdo con el Segundo Maestro, es por intermedio del lenguaje como se hace posible la identificación de los seres sensibles así como la demostración de lo que existe en el ámbito del inteligible a los seres que forman parte del mundo sensible. Por la diversidad de seres y realidad que representa, es común, a lo largo del desarrollo del lenguaje y del conocimiento por el hombre, el uso de neologismos, sentidos figurados y metáforas en la construcción de un discurso que pretende ser claro a distintos interlocutores.

En lo que respecta a su surgimiento, de acuerdo con al-Fārābī, los primeros principios del lenguaje, y aquellos que componen las premisas fundamentales de la lógica, se encuentran en el hombre desde su origen, a

---

<sup>440</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 64.

<sup>441</sup> Cf. Op. cit., pág. 66.

<sup>442</sup> En la introducción de la traducción castellana del *Kitāb al-hurūf*, Gandía explica que al-Fārābī considera las distintas formas de comunicación originadas en el intento de producir la difusión de los saberes. De acuerdo con él, “Al-Fārābī estudia la evolución del lenguaje desde sus inicios, basados en los gestos, en gritos cuya finalidad es llamar la atención, y en el uso convencional de ciertos sonidos inarticulados para referirse a un número limitado de objetos” (Paredes Gandía, José. 2004, “Introducción” en Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 43).

<sup>443</sup> Madkour, al explicar el estilo de al-Fārābī en la escritura de sus textos, realiza un análisis que deja evidente lo mucho que el filósofo se preocupaba con la transmisión de los conocimientos de forma adecuada: “Nous doutons d’ailleurs qu’il ait écrit de longs traités: c’est un écrivain qui abrège et qui résume. Soigneux, il connaît la valeur de chaque mot dans sa phrase; il médite sur les mots comme il médite sur les idées. Avec des termes concis, il tient à rendre le plus grand nombre d’idées” (Madkour, Ibrahim. 1934, *La place d’al-Farabi dans l’école philosophique musulmane*, préf. M. Louis Massignon, Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient, pág. 15).



*priori*<sup>444</sup> y por naturaleza, de modo que tienen su fuente en el Intelecto Agente<sup>445</sup>. Donador de las formas universales al hombre, es por la actuación del Intelecto Agente que el hombre posee los primeros inteligibles. Con ellos, ya existentes (en potencia) en el hombre, es posible la abstracción de los objetos particulares en formas universales. La potencia de la universalización de las formas es, pues, una realidad presente en el hombre<sup>446</sup>, de modo que solamente percibe el objeto concreto como objeto de conocimiento, las formas particulares como universalizante porque estas ya estaban, en potencia, en él bajo su forma universal. De esta manera, explica Vallat:

Así, es necesario que el hombre se dé cuenta, desde el inicio, que él ya está intelectualmente alfabetizado, es decir, ya está en posesión de los "principios intelectivos" (*al-mabādi al-'aqliyya*) gracias a los cuales puede llegar al conocimiento de los "seres teóricos" que son los objetos respectivos de las tres ciencias teóricas: la física y las matemáticas (con las restricciones mencionadas para cada una) y la teología<sup>447</sup>.

El lenguaje se relaciona, pues, con el proceso de conocimiento que, como se puede notar, tiene su origen en la realidad inteligible que el hombre pertenece por medio de su facultad racional. De esta forma, se llega a la conclusión de que, en el establecimiento de un lenguaje, aparte de la constatación de una relación epistemológica entre el hombre —donador de significado— y el objeto —receptor de significado—, hay, claramente, una

---

<sup>444</sup> Cuando se dedica a hablar acerca de la utilidad de la lógica, el Segundo Maestro realiza una distinción entre los juicios que deben pasar por un análisis de los cánones de la lógica —los que se obtiene por intermedio de silogismos o de la inducción— y aquellos con los cuales el hombre no puede equivocarse. Sobre este tipo de juicios racionales, el filósofo árabe observa que "no es posible que el entendimiento se equivoque en manera alguna, a saber, aquellos juicios que el hombre encuentra en su alma grabados, con si hubiese sido creada con el conocimiento cierto de ellos" (Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 13).

<sup>445</sup> Es interesante observar que al-Fārābī defiende el origen del conocimiento en la facultad sensible y, luego, afirma la presencia de conocimientos innatos en la naturaleza humana. De acuerdo con Vallat, el filósofo árabe, al final, "combine donc la théorie aristotélicienne de l'abstraction inductive des formes avec celle, platonicienne, de la réminiscence des Formes séparées" (Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 210).

<sup>446</sup> Cf. Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 74.

<sup>447</sup> Vallat, *op. cit.*, 2004, pág. 211: « Ainsi, il faut que l'homme se rende compte tout d'abord qu'il est intellectuellement déjà alphabétisé, c'est-à-dire déjà en possession des 'principes intellectifs' (*al-mabādi al-'aqliyya*) grâce auxquels il pourra parvenir à la connaissance des 'étants théorétiques' que sont les objets respectifs des trois sciences théorétiques : la physique et les mathématiques (avec les restrictions mentionnées pour chacune) et la théologie ».

necesidad de comunicación. En otras palabras, el fenómeno de formación de lenguaje es consecuencia del conocimiento y resultado de un proceso de denominación existente por la necesidad de comunicación. Por esto,

Cuando [quienes investiga el lenguaje] buscan aproximar las palabras a los significados, establecen la expresión de un significado único, que comprende la multitud de cosas determinadas a las que se hace referencia con una única palabra, la cual, a su vez, comprende todas aquellas cosas<sup>448</sup>.

Sobre este tema, Langhade defiende que la formación del lenguaje no es, para al-Fārābī, solamente resultado de una simple convención en el uso de las palabras, lo que sería, de acuerdo con su análisis, *“la regresión al infinito y la necesidad de un principio inicial que no sea, por lo tanto, ajeno al fenómeno del lenguaje”*<sup>449</sup>. Añade, además, que

Este enfoque es similar al de Aristóteles cuando hace referencia a los primeros principios en el final de los *Segundos Analíticos*: tanto en el rechazo a la regresión al infinito y en el apoyo sobre una forma inicial de la denominación propia al legislador, del mismo modo como se forma en el alma una primera noción universal<sup>450</sup>.

Sin embargo, no se puede olvidar el carácter convencional del lenguaje, fundamental para la viabilidad de un diálogo entre los que forman parte de un mismo grupo. Tal convención se produce a partir de la tarea de ampliación y transmisión de conocimiento, de manera que se observa, a lo largo del desarrollo del lenguaje, la necesidad de establecimiento de reglas que permitan su uso correcto. Este establecimiento resulta de un crecimiento del vocabulario o incluso de la creación de más de un sentido para una única palabra, lo que puede representar tanto un enriquecimiento en el uso de las palabras como una fuente de incomprensiones, corrupciones —en el sentido utilizado del

---

<sup>448</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 69.

<sup>449</sup> Langhade, Jacques. 1984, *Du Coran a la Philosophie: la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Damas: L'Institut Français d'Études arabes de Damas, pág. 213: *“la régression à l'infini et la nécessité d'un principe initial qui ne soit pas pour autant étranger au phénomène du langage”*.

<sup>450</sup> *Op.cit.*, pág. 213: *« Cette démarche est semblable à celle d'Aristote dans la remontée aux premiers principes à la fin des Seconds Analytiques : même refus de la régression à l'infini et même appui sur une forme initiale de la dénomination propre au législateur, tout comme il se forme en l'âme une première notion universelle »*.

término— o, incluso, problemas con las múltiples interpretaciones<sup>451</sup>. Es, por lo tanto, imprescindible la exigencia de un uso correcto del lenguaje, una vez que a partir de este se hace posible el surgimiento de las ciencias o de cualquier legado cultural producido por un pueblo. De aquí surge la necesidad de creación y consolidación de la gramática.

### 3.3.1 La gramática

La gramática permite, con sus reglas, que los miembros de una comunidad puedan, con su estructura lingüística, comprenderse entre sí. Por lo tanto, es propio de la gramática el intento de poner en orden las palabras, tanto cuanto sea posible, de acuerdo con su significado y “(...) *expresar con modificaciones de las palabras las modificaciones semejantes del concepto*”<sup>452</sup>. Su constitución representa el ordenamiento del lenguaje en el interior de una nación, por su característica misma de regular el uso habitual de la misma<sup>453</sup>. Así, la gramática se presenta como una maduración del uso práctico de la lengua resultando en un elemento de identidad, importante para identificar quién pertenece a una comunidad y quién no. Es en esta donde se encuentran los significados comunes que establecen los géneros de las palabras y de las expresiones. Por ello, los que intentan conocer el uso correcto de estas, deben tener claro que “*el arte que proporciona la ciencia de la correcta expresión y la capacidad de ello es el arte de la gramática*”<sup>454</sup>.

Tal como el lenguaje al que está vinculada, la gramática está restringida al uso de un grupo específico, de modo que debe considerar sus tradiciones y las percepciones de mundo comúnmente admitidas. Por la limitación de su

---

<sup>451</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 70.

<sup>452</sup> *Op. cit.*, pág. 68.

<sup>453</sup> Es interesante observar que, al discurrir sobre el surgimiento y desarrollo del lenguaje, al-Fārābī considera, incluso, la existencia de palabras resultantes de distintas formas de pronunciación de un mismo sonido. Se trata de una observación minuciosa del movimiento de comunicación, de la relación existente entre los miembros de una comunidad y de cuán vivo es. Por su movimiento y, a la vez, por la necesidad de construcción de una herencia cultural, el Segundo Maestro también observa la transición del lenguaje oral al escrito. Así, que está íntimamente vinculado a la conservación de la memoria de una comunidad, tanto en su forma histórica como poético-mitológica (cf. *op. cit.*, págs. 72-77).

<sup>454</sup> Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 71.

campo de actuación, no es, de esta forma, comprendida como un arte científica, sino como un arte que intenta organizar las convenciones establecidas por un grupo, sin preocuparse con los fundamentos de estas. No obstante, esta es fundamental por ofrecer la capacidad de articular bien el habla e, igualmente, por dar, a las ciencias, el uso correcto de su vocabulario específico. Es la responsable de la corrección del uso defectuoso del lenguaje, a partir del empleo de sus estructuras gramaticales. Por su propia configuración y representación como consolidación de la forma de comunicación de un pueblo, el hecho de estructurar un lenguaje es el primer paso para el desarrollo de las demás ciencias, como se puede notar en las siguientes palabras:

Con esto dan a su lengua y a su idioma la forma de un arte, que hace posible su aprendizaje y su enseñanza por medio de la palabra, y permite explicar las causas de todo lo que dicen. Y del mismo modo, por lo que se refiere a su lenguaje escrito, se toman sus leyes y sus conceptos generales y se busca la manera de expresarlos, de manera que se hagan posibles su enseñanza y su aprendizaje a través de la palabra<sup>455</sup>.

Una vez que ocurre el desarrollo de las ciencias, es inevitable la separación de un vocabulario propio para el uso común entre los hombres y otro destinado a la gente de ciencia. Igualmente, observa al-Fārābī, puede ocurrir que un mismo término pueda ser utilizado en el vocabulario de diferentes artes, pero con significados distintos. Por esta razón, hay que tener cuidado con eventuales confusiones en cuanto a los varios empleos de una misma palabra. Sin embargo, no es tarea de la gramática tal distinción, sino que los gramáticos se encargan solamente con el uso común. Por la limitación que posee la gramática, al-Fārābī reflexiona acerca de la necesidad de una atención especial a otro arte que, aunque no esté interesado en el estudio de las palabras, se ocupe de la construcción y análisis de los discursos. Tal arte, conforme su naturaleza, tiene como propósito no solamente la verificación de la validez de los discursos, sino, también, la rectificación del entendimiento y

---

<sup>455</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 80.

garantía de que ellos estén de acuerdo con la verdad<sup>456</sup>. Es, pues, propio del arte de la lógica la excelencia del discernimiento.

### 3.3.2 La lógica

Por la necesidad de garantizar el conocimiento verdadero, de acuerdo con al-Fārābī, la lógica ha de ser el primer contenido que debe ser enseñado<sup>457</sup>. Esto es así porque, teniendo en cuenta su origen mismo, o sea, la procedencia de la palabra *logos*, puede ser comprendida, al mismo tiempo, con referencia a la facultad por la que el hombre comprende las cosas, a su capacidad de adquirir la ciencia y, del mismo modo, de distinguir las cosas buenas de las malas. Además, como por *logos* también se entiende la capacidad de producción de ideas por el hombre a partir de su reflexión —logos interno— y del establecimiento de un lenguaje —logos externo—, la lógica tiene como objeto, asimismo, estas partes<sup>458</sup>.

De acuerdo con este raciocinio, resulta que la lógica es, de hecho, aquella ciencia que tiene por fin comprobar si el conocimiento que el hombre posee de la realidad es verdadero o no, así como verificar si el saber reproducido por los demás debe ser considerado correcto. De igual manera, es propio de la lógica servir de medio para comprobar, a los demás, que el saber que se tiene acerca de algo está libre de error<sup>459</sup>. Exactamente por su característica de averiguación de la verdad, directamente vinculada a la epistemología, al desarrollo del intelecto (que identifica la naturaleza del hombre) y a la creación y consolidación de un lenguaje, la lógica se presenta como un arte propia del y para el hombre:

---

<sup>456</sup> Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág.13.

<sup>457</sup> Met. 1005b, 5-7.

<sup>458</sup> Como bien afirma en el *Catálogo*, “la lógica, pues, da las reglas, a que antes nos hemos referido, para ambos verbos, interior y exterior, juntamente” (Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 22). Además, sobre este tema, cf. Al-Fārābī, Abū Nasr, “Epístola de introducción al arte de la lógica”, en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, OFM, con motivo de su LXX aniversario*, intr., trad. y not. Rafael Ramón Guerrero, 1987. Granada: Universidad de Granada, v. 1, pág. 451.

<sup>459</sup> Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 15-17.

Puesto que la filosofía solamente se alcanza por la excelencia del discernimiento y éste quiere por la capacidad de la mente para percibir lo correcto en todo lo que ella busca conocer, se sigue entonces que la capacidad para percibir lo correcto es alcanzada por nosotros antes que todas aquellas cosas. Adquiridos la capacidad de la mente cuando tenemos una facultad por la que conocemos la verdad en tanto que es una verdad cierta y estamos persuadidos de que es así; por ella conocemos lo falso en tanto que es falso ciertamente y lo evitamos; por ella conocemos el falso que se asemeja a la verdad, pero no nos equivoca acerca de ello; y, finalmente, conocemos lo que es verdad en sí mismo pero se asemeja a lo falso, sin que nos lleve a engaño<sup>460</sup>.

Es por esta razón que hay que tener claro que el análisis al que se destina el arte de la lógica<sup>461</sup> no es, precisamente, el contenido de los argumentos, sino su forma<sup>462</sup>; es decir, no busca el uso correcto de las expresiones, sino el perfeccionamiento de la razón<sup>463</sup>. Desde este punto surge la distinción entre lógica y gramática, de manera que la primera está destinada al análisis de la estructura del pensamiento mientras que la segunda, al de las palabras. Así, hay, en el filósofo árabe, una clara diferencia entre las cosas que son objetos del pensamiento, el pensamiento y las expresiones que le

<sup>460</sup> Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 69.

<sup>461</sup> Por la relevancia con que consideraba tener el estudio de la lógica, así como por sus trabajos acerca de esa arte, al-Fārābī perteneció, de acuerdo con los registros, a la escuela de lógica que había en Bagdad entre los siglos IX y X (cf. Al-Fārābī, *Epístola de introducción al arte de la lógica*, pág. 445).

<sup>462</sup> Ya en el inicio de su comentario al *De Interpretatione* de Aristóteles, al-Fārābī aclara que “El propósito de Aristóteles en el *De Interpretatione* es discutir el discurso categórico simple en términos de composición, no de sujeto-materia, y para discutir los diversos tipos de oposición entre los discursos categóricos simples, de nuevo en términos de composición” (Al-Fārābī, Abū Nāsr, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, transl. and introd. by Zimmermann, F.W. 1987, New York: Oxford University Press. pág. 1: “*Aristotle's purpose in the De Interpretatione is to discuss the simple categorical statement in terms of composition, not of subject-matter, and to discuss the various kinds of opposition between simple categorical statements, again in terms of composition*”).

<sup>463</sup> Se lee, en el *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, que “(...) en árabe, el sustantivo *nutq* puede significar la diferencia en sí, es decir, la facultad del hombre de razonamiento, así como la acción que fluye de esta facultad así como la articulación en el habla” (Al-Fārābī, *Commentary and Short Treatise...*, pág. 22: “(...) in Arabic, the noun *nutq* can signify the differentia itself, namely, man's faculty of reasoning, as well as the action flowing from this faculty and also articulation in speech”). En una nota a la traducción del *Kitāb al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa‘āda*, Ramón Guerrero explica que “Del término *nutq*, razón, deriva el nombre *mantiq*, ‘lógica’, el lugar de donde está la razón” (Ramón Guerrero, Rafael. 2002, en Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, not. 21, pág. 71). Esta referencia al término *nutq* se hace fundamental en el intento de no confundir los objetivos de cada una de las artes —gramática y lógica— debido el uso común del término *mantiq*. Este vínculo originario existente entre lógica y razón también puede ser observado en el momento en que el filósofo árabe expone el contenido del *De Interpretatione* del griego en cf. Al-Fārābī, *op. cit.*, pág. 2.

definen<sup>464</sup>. Para mostrarlo, él intentaba no solamente utilizar otras lenguas para presentar las formulas lógicas, sino también introducir caracteres especiales para no correr el riesgo de que el análisis del discurso fuera confundido con las particularidades de un idioma específico<sup>465</sup>.

La lógica es, por lo tanto, el instrumento de la filosofía, una vez que posibilita el conocimiento apropiado tanto del contenido de las artes teóricas como de las prácticas. Es la forma por la cual se obtiene la certeza de lo que es la verdad, a partir de la cual es posible percibir la presencia de los inteligibles en su ser<sup>466</sup>. Dicho de otro modo, por intermedio de la lógica, al hombre le es posible alcanzar la rectitud en el pensamiento, la capacidad de aprehensión de los inteligibles. Con ella el hombre es capaz de verificar el uso correcto del pensamiento en las distintas formas de conocimiento, de modo que la ausencia de esta consiste en un riesgo para el desarrollo del intelecto, como bien advierte el Segundo Maestro:

(...) si ignoramos la lógica, nuestra situación en todos estos casos será completamente contraria y a la inversa, dije mal: será más grave, mucho peor y vergonzosa<sup>467</sup> (...) o habremos de juzgar que todos dicen verdad o sospecharemos de todos ellos o nos lanzaremos a distinguir entre unos y otros; pero en los tres casos nos decidiremos sólo por mero capricho del azar<sup>468</sup>.

Es, pues, evidente que sin la lógica cualquier determinación de un juicio puede ser resultado de un gran equívoco, haciendo que el hombre sea frecuentemente vulnerable a creer en falacias de distintos orígenes. No es propio del hombre que busca la verdad restringirse a las opiniones defendidas sin un rigor propio del conocimiento demostrativo. La lógica, entonces, se

---

<sup>464</sup> Sobre el tema, afirma Zimmermann: "The theoretical principle of al-Fārābī's formalism – that logic is about the form, not the content, of utterances – relates, as we have seen already, to the late Greek preliminaries to the *Categories*. (...) Things and thoughts are the same for all: words and scripts are not. Thoughts are likenesses of things; words and scripts are not. Scripts are signs or symbols of words, just as words are signs or symbols primarily of thoughts, secondarily things" (Zimmermann, op.cit., 1987, pág. xli).

<sup>465</sup> Cf. op. cit., pág. xlv.

<sup>466</sup> En lo que concierne a este método farabiano de traer a la consciencia la presencia de los inteligibles, afirma Vallat que "(...) Fārābī utilise un terme qui implique à lui seule toute une métaphysique du langage. Il dit des mots oraux qui signifient les intelligibles qu'ils en sont les correspondants analogiques (*mutanāsiba*) dans le langage" (Vallat, op. cit., 2004, pág. 208).

<sup>467</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 17.

<sup>468</sup> Op. cit., pág. 19.

vincula al discurso en cuanto este, por intermedio de las palabras, representa una forma de externalizar las ideas<sup>469</sup> o intenta demostrar algún juicio. Es de acuerdo con esta perspectiva como la gramática es comprendida como una parte de la lógica<sup>470</sup>, tanto por la universalidad de esta cuanto por la necesidad, inherente, de la expresión de las ideas que se someterán al análisis de verdad. Por esta razón, observa al-Fārābī, “*los antiguos daban a cada una de estas dos cosas, es decir, a las ideas o inteligibles y a las palabras que las expresan, un mismo nombre: razón y verbo*”<sup>471</sup>.

Es, así, fundamental la adecuación de un vocabulario que posibilite expresar, de manera apropiada, el desarrollo del pensamiento. A partir del uso correcto de las palabras, es posible someter un discurso a los principios de la lógica. Las palabras son, de acuerdo con este pensamiento, signos del inteligible. Por esta razón, se entiende que “(...) *la relación del arte de la gramática con las palabras es como la relación del arte de la lógica con los inteligibles*”<sup>472</sup>. Aunque tales ciencias sean necesarias, restringidas a sus respectivos campos de actuación, no pueden, solas, poseer el atributo de universalidad propio de las ciencias<sup>473</sup>. Es, por esta vía, tarea de la lógica el establecimiento de reglas que puedan ser ejecutadas en las diferentes lenguas a partir de lo que estas poseen en común.

<sup>469</sup> Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 20.

<sup>470</sup> Acerca de eso, Zimmermann explica que “At-Tawhīdī himself attributes to as-Sijistānī the very definition of logic Abū Bishr had previously been summoned to defend. It is the definition of the Alexandrian *prolegomena*: logic is not a part (branch) of philosophy but its *tool* – the tool with which the philosopher distinguishes between true and false in matters of theory, good and bad in matters of practice. This definition was a commonplace, not only among the sixth-century Alexandrian, but also among the self-styled neo-Alexandrians of tenth-century Baghdad” (Zimmermann, *op. cit.*, pág. xlv).

<sup>471</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 22.

<sup>472</sup> Cf. Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 72.

<sup>473</sup> Sobre el diálogo entre al-Fārābī y Abū Bakr as-Sarrāj (875-929) acerca de las distinciones y relaciones entre lógica y gramática, véase Zimmermann, *op. cit.*, 1987, págs. cxiv-cxxv. En esta lectura se puede verificar el posible contacto entre el filósofo y el gramático árabes. Igualmente interesante es el conocimiento de la defensa de la lógica griega por parte de Abū Bishr Mattā. Afirma que: “In the absence of Abū Bishr’s own logical writings, the works of al-Fārābī illuminate the background to the debate between Abū Bishr and as-Sīrāfī just as much as as-Sīrāfī’s censures illuminate the background to some of al-Fārābī’s attitudes and tactics” (*Op. cit.*, pág. cxxiii-cxxiv).



Resulta, pues, que la gramática es para el discurso como la lógica para el pensamiento<sup>474</sup>. Dicho de otra manera, pueden existir diferentes gramáticas, todas resultantes de las múltiples lenguas, pero todas son sometidas a las mismas bases de la lógica<sup>475</sup>, cuando se trata del análisis del pensamiento. Por esta razón, la distinción existente entre los gramáticos y los lógicos en lo que respecta al lenguaje es que mientras los primeros se ocupan de las reglas de la lengua, que es diferente en cada pueblo o país, los segundos se preocupan de las idiosincrasias presentes en el modo de pensar, algo que puede ser analizado en el ámbito universal. Por lo tanto, el vínculo entre lógica y gramática se da, en resumen, de la siguiente manera:

(...) el arte de la gramática da la ciencia del recto hablar y la capacidad de hablar correctamente, según la costumbre de los que hablan una cierta lengua, y el arte de la lógica da la ciencia del recto pensar y la capacidad de alcanzar correctamente lo que es inteligido<sup>476</sup>.

Una vez expuesto los campos de actuación de la lógica y de la gramática, así como la diferencia de función existente entre estas en lo que respecta al lenguaje, se prosigue con el análisis de las especies de elocuciones y silogismos. Tales elocuciones y silogismos que forman parte de la lógica están destinados, a su vez, a demostrar cualquier tipo de opiniones y cuestiones o incluso servir de silogismos elocutivos. De acuerdo con al-Fārābī, las elocuciones pueden ser, conforme a la división del arte del razonamiento, distinguidas en cinco: demostrativas o apodícticas<sup>477</sup>, dialécticas (o polémicas),

---

<sup>474</sup> Interesante la observación presentada por Zimmermann respecto a esta aseveración. El estudioso argumenta que, para al-Fārābī, la gramática se destina al análisis de lingüística (*lafz*) y la lógica al pensamiento, precisamente, a la “forma del pensamiento”. Destaca, además, que “al-Fārābī in this connexion avoids using the word *ma'nā*, which does not permit a clear distinction between the semantic content of a phrase and its referent (i.e. the very ‘subject-matter’ he strives to have logic dissociated from), and instead persists in using *ma'qāl* [pass. pple of ‘*aqql*’ ‘to conceive, think’, hence ‘concept’ or ‘thought’, which in the translations represents *vóημα* or *νοούμενον*” (Zimmermann, *op. cit.*, pág. xlii).

<sup>475</sup> Es bajo este argumento que al-Fārābī ganó confianza entre los aristotélicos de Bagdad en la defensa de la inserción de los estudios de la lógica entre los musulmanes, dado que en nada interfería en la gramática árabe (*cf. op. cit.*, pág. xliii).

<sup>476</sup> Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág.71.

<sup>477</sup> El arte de la demostración es considerada, por el filósofo árabe, como el arte propio de la filosofía.

sofísticas, retóricas o poéticas<sup>478</sup>. Describiendo cada una de esas, una vez que son fundamentales en lo que respecta a la adquisición, averiguación y transmisión del conocimiento, se nota cómo son fundamentales en el interior de una sociedad y cuán íntimamente están vinculadas a la obtención de los objetivos del hombre comprendido como individuo y como ser social.

### 3.3.2.1 Las elocuciones silogísticas

Empezando por las elocuciones *apodícticas*, estas surgen y se relacionan con el intento del hombre de solucionar una cuestión que él se propone a sí mismo. Se trata de la búsqueda por el conocimiento cierto y de la intención de comprobarlo para sí y para los demás. Por esta razón, es por intermedio de las elocuciones apodícticas que se hace posible demostrar la validez de los conocimientos adquiridos. Debido a este propósito, es comprendida como la más elevada de las artes lógicas, la más apropiada para conducir al hombre a la certeza. Por las elocuciones apodícticas se objetiva, pues, la obtención de los verdaderos conocimientos acerca de algo, comprendiendo por “conocimiento verdadero” aquellos que

(...) cuando lo conocido no cabe absolutamente que sea de otro modo; cuando no cabe en modo alguno y por ninguna causa que el hombre que lo posee se retracte de él, ni que él mismo conciba como posible tal retractación; cuando no cabe que le ocurran sospechas de error, ni le venga a las mentes sofisma alguno que le obligue a rechazar lo que ya conoce, ni dudas, ni conjeturas<sup>479</sup>.

En lo que se refiere a las elocuciones *polémicas* o *dialécticas*, estas corresponden a aquellas que, ora se caracterizan por tener el objetivo de vencer el oponente —incluso aunque defienda la hipótesis verdadera—, ora son elocuciones utilizadas por el adversario que hace uso de una aserción aceptada por todos con la finalidad de hacer cierta una opinión que no lo es. Teniendo estos objetivos, los que manejan este tipo de elocuciones proceden a partir de afirmaciones que son comprendidas como verdaderas por todos. Se

---

<sup>478</sup> Cf. Al-Fārābī, *Epístola de introducción al arte de la lógica*, pág. 447 y, también, Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 26.

<sup>479</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 26.

recurre, del mismo modo, a esta cuando se tiene el conocimiento del método dialéctico, a fin de huir del conflicto originado por las grandes discordancias que existen entre los que utilizan el método retórico. Con la perfecta manipulación de las elocuciones apodícticas se puede desarrollar una defensa, una duda o incluso la desconstrucción de una tesis que, a su vez, puede ser o no verdadera. Se hace patente, pues, que en la búsqueda de métodos más eficientes, tanto el dialéctico como el sofístico se destacan en la investigación y verificación de opiniones<sup>480</sup>.

Las elocuciones *sofísticas*, a su vez, tienen el papel de confundir, de destruir o de inducir al entendimiento al error, considerando como verdad lo que no lo es o como filósofo a quien no es. Como deja bien evidente en su *Catálogo*, al-Fārābī explica que el propio nombre “sofística”, como se nota desde su etimología griega, coincide con la habilidad técnica para engañar. De acuerdo con sus palabras, sofística “*es una palabra griega, compuesta de σοφία, que es la sabiduría, y de ἱστῆς, que significa falsificado. De modo que todo el que posee la facultad de adulterar la verdad y de engañar mediante la palabra, acerca de cualquier asunto, se le designa con este nombre*”<sup>481</sup>.

Por comprender la importancia del entendimiento en lo que consiste ese arte, el filósofo árabe explica su origen evidenciando que esta proviene de una capacidad en el uso de la habla para engañar y confundir perfectamente a los interlocutores<sup>482</sup>. El sofista, de esta forma, puede servirse de opiniones tan generales que pueden ser confundidas con universales. Así, en cuanto al método utilizado en la construcción de este tipo de elocuciones, este puede ser considerado similar al dialéctico. Por esta razón, son muchos los que se sirven de la sofística en la investigación y comprobación de las ideas. Sin embargo, al tener un conocimiento más profundizado del método dialéctico, y comprendiendo mejor las razones de su uso, los que recurrían a los métodos

---

<sup>480</sup> Mahdi, Muhsin. 2003, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, trad. del inglés Rafael Ramón Guerrero. Barcelona: Herder, pág. 248.

<sup>481</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 27.

<sup>482</sup> En su *Epístola de introducción al arte de la lógica* inserta la figura de los *mutakallimūn* como un ejemplo de aquellos que se utilizan de este tipo de discurso como forma de enseñar un conocimiento que, de hecho, no poseen (cf. Al-Fārābī, *Epístola de introducción al arte de la lógica*, pág. 449).

sofísticos pasan a ignorar el dialéctico, utilizándole solamente “(...) *en circunstancias de examen o prueba*”<sup>483</sup>.

Ya en lo que concierne a la *retórica*, de acuerdo con el Segundo Maestro, esta se encuentra como el primer método utilizado cuando alguien se dedica a convencer acerca de algo que no se puede demostrar<sup>484</sup>. Se configura, pues, como el medio ideal para hacerse comprender delante de los demás cuando, con ellos, no es recomendado el uso de argumentos filosóficos o apodícticos. Es, de este modo, el primer método silogístico conocido, el primero de las artes lógicas, aquel utilizado “(...) *cuando corrige por sí mismo las opiniones y enseñanzas de otros y cuando repasa sus métodos*”<sup>485</sup>. Como su principal característica es su efectividad en la persuasión, aquellos que la utilizan pueden, con su uso correcto, obtener el asentimiento acerca de cualquier opinión presentada, tranquilizando el alma del interlocutor sin darle la certeza sobre el tema. Como bien introduce en su *Libro de la Retórica*:

Cuanto al acto de persuadir en el arte de la Retórica, él es como la enseñanza en el arte demostrativa ; la persuasión corresponde al saber que resulta, en el que aprehende, de la enseñanza, y la atención del oyente a quien habla, su esfuerzo para perseverar y su reflexión sobre lo que es dicho corresponde al hecho de instruirse<sup>486</sup>.

Hay, sin embargo, que dejar claro que “(...) *ninguna de las elocuciones retóricas puede llegar a producir el asenso propio de la opinión muy probable, próxima a la certeza*”<sup>487</sup>. Por esta razón, se entiende que la retórica opera en la tentativa de persuadir el público en los distintos campos de interés, teniendo en cuenta la forma con la que las culturas particulares utilizan la palabra y los conocimientos que poseen. En su función misma de persuadir sobre cualquier opinión presentada, con el uso de la retórica se puede hacer que un hombre

---

<sup>483</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 84.

<sup>484</sup> *Op. cit.*, pág. 73.

<sup>485</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 83.

<sup>486</sup> Al-Fārābī, Abū Nasr, Kitāb al-hatāba, pág. 32: « Quant à l'acte de persuader, dans l'art de la Rhétorique, il est comme l'enseignement dans les arts démonstratifs ; la persuasion, elle, correspond au savoir qui résulte, chez lui qui apprend, de l'enseignement ; et l'attention de l'auditeur à celui qui parle, son effort à persévérer et sa réflexion sur ce qui est dit, correspondent au fait de s'instruire ».

<sup>487</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 29.

confíe en una cierta verdad y dé, a esta, su consentimiento. En este intento, se hace uso, muchas veces, del significado primario, figurativo o incluso metafórico de las palabras, lo que conduce a una gran diversidad de opiniones de un mismo objeto.

Por lo tanto, desde su origen, atribuida a Corax y Tisias (creadores del primero manual de retórica), esta se convirtió en principal objeto de los sofistas. Destacan, en este grupo, los sofistas Protágoras y Gorgias que también discutirán sobre el uso correcto del lenguaje. Para Gorgias, por ejemplo, la retórica posee tan considerable poder que, con ella, se puede, incluso, destronar los sabios, pues “*los maestros de la retórica enseñaban a tener éxito en la vida social, aunque este esté fundado en la ignorancia*”<sup>488</sup>. Por su método se asemeja mucho a la sofística y a la dialéctica, pero se distingue por su objetivo.

Con el estigma de instrumento que conduce a la ignorancia, la retórica fue considerada, por Sócrates y Platón, como una amenaza a la vida política; sin embargo, incluso Sócrates, posteriormente, la comprendió como un arte que podría instruir a los hombres. Luego, Aristóteles la convirtió en un conocimiento necesario por el orador, una vez que considera relevante el papel de la lengua para, por medio de ella, llegar a la verdad. Debido a esto, Aristóteles no dejó de observar la interferencia de la retórica en las relaciones sociales entre los hombres, de modo que comprendió que esta debería estar unida a la ética y a la política, dada su utilidad como medio para conducir a los hombres a cierta práctica enfocada, siempre, a realizar algo favorable a la ciudad<sup>489</sup>. Como explica Majid Fakhry:

Así, los antiguos utilizaban el método retórico, juntamente con la sofística, en las indagaciones teoréticas por un largo período, hasta que descubrieron el método dialéctico; tras eso, rechazaron el método retórico en la filosofía y adoptaron el dialéctico. Esto fue así hasta el período de Platón, que fue el primero en introducir el método demostrativo y a distinguirlo claramente de los otros métodos —el dialéctico, el sofístico, el retórico y el poético—. Fue Aristóteles, no obstante, quien

---

<sup>488</sup> Ramón Guerrero, op.cit., 2004b, pág. 138.

<sup>489</sup> Sobre de este asunto, cf. op. cit., págs. 137-159.

estableció las reglas generales de la demostración en su *Analítica Posteriora* (*Kitab al-Burhan*)<sup>490</sup>.

En el mundo árabe, la retórica (*Jatāba*) se desarrolló entre los siglos IX y XI bajo las influencias de la antigua tradición árabe de crítica literaria, la retórica griega y, principalmente, la elaboración de las teorías acerca de las cuestiones relacionadas a los debates teológico políticos. Esta fue, según Djamel, “(...) *la que tuvo el papel más decisivo, dando origen al marco intelectual general de organización de la disciplina y a la esencia de sus temas de análisis, mientras que los otros dos solamente proporcionaron las herramientas conceptuales, los elementos de terminología y/o los ejemplos*”<sup>491</sup>.

Continuando la presente exposición, se encuentran las elocuciones *poéticas*. De acuerdo con el filósofo árabe, estas surgen del hecho de existir, en el hombre, “(...) *algo que aspira al orden y a la armonía en todas las cosas*”<sup>492</sup>, buscando una composición de belleza y ritmo en las palabras. Por esto, esta se desarrolla en el intento de, con el recurso de la imaginación, producir alguna representación de los objetos acerca del cual se realiza un discurso. La poética, por lo tanto, hace uso de la función de mimesis presente en la facultad imaginativa para la construcción de su discurso<sup>493</sup> siendo, pues, dividida entre seis clases, de las cuales tres son laudables y tres vituperables.

---

<sup>490</sup> Fakhry, *op. cit.*, 2002, pág. 61: “Thus, the ancients used the rhetorical method, coupled with the sophistical, in theoretical enquiries for a long time, until they discovered the dialectical method; whereupon they rejected the rhetorical method in philosophy and adopted the dialectical. This continued up to the time of Plato, who was the first to introduce the demonstrative method, and to distinguish it clearly from the other methods – the dialectical, the sophistical, the rhetorical and the poetical. It was Aristotle, however, who laid down the general rules of demonstration, in his *Analytica Posteriora*”.

<sup>491</sup> Cf. Kouloughli, Djamel. 2002, « L'influence mu'tazilite sur la naissance et le développement de la rhétorique arabe », *Arabic Sciences and Philosophy : A Historical Journal*, Cambridge, vol. 12, n. 2, pág. 217: « (...) qui a eu le rôle le plus décisif, en donnant naissance au cadre intellectuel général d'organisation de la discipline, et à l'essentiel de ses thèmes d'analyse, les deux autres n'ayant fourni que des outils conceptuels, des éléments de terminologie et/ou des exemples ».

<sup>492</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 73.

<sup>493</sup> En lo que respecta al uso de la imaginación en la construcción de las elocuciones poéticas, Farjeat explica que, además de utilizar las mismas categorías aristotélicas, presentes en el *De Anima*, en la identificación de la facultad imaginativa, al-Fārābī “(...) insiste también en que la imaginación ha de situarse entre la sensación y la razón. Le atribuye, además, la capacidad de recibir, componer y dividir imágenes. Pero también le asigna la función más, a saber, la mimesis (*muhākā*)”. (Farjeat, Luis Xavier. 2005, “Alfarabi y el rol de la poética”, *Tópicos*. México n. 28, pág. 295).

Analizando las clases en las que se dividen las elocuciones poéticas, es interesante observar cómo están directamente asociadas a los cambios de comportamiento que provocan en los hombres. Esto se hace evidente porque el propósito del discurso poético no está restringido únicamente al ámbito teórico o de convencimiento en cuanto a un pensamiento específico. Por el contrario, la poética se centra, a partir del discurso presentado, en realizar una alteración en las acciones. Pueden, pues, tener: 1. la capacidad de mejorar la facultad racional, conduciendo la acción a la búsqueda de la felicidad, al cultivo de las virtudes y alejamiento de los vicios; 2. la intención de mejorar y corregir las facultades del alma relacionadas con la fortaleza, en el intento de alcanzar el equilibrio y; 3. la pretensión de, corregir las facultades del alma buscando, para ello, el equilibrio, pero, ahora, en lo que respecta a la debilidad y a la molicie. Las partes vituperables, a su vez, se dividen de la misma forma que estas, no obstante actúan de manera opuesta.

Se verifica, ante eso, que si la retórica puede ser comprendida como el mejor arte para utilizar, con el pueblo, con el objetivo de alcanzar un fin mediante “(...) *los conocimientos que posee, y según las premisas de los principios de la opinión comunes a todos y anteriores a la reflexión*”<sup>494</sup>, la poética es el método que “(...) *representa con la palabra imágenes de estas cosas*”<sup>495</sup>. Provocando, con las representaciones imaginativas, una poderosa producción de emociones, con la poética es posible que alguien llegue a poseer una determinada reacción ante un objeto aunque, si reflexionara bien, no reaccionaría de la misma forma<sup>496</sup>. Es, por lo tanto, ideal cuando se pretende dirigir a alguien a cometer una determinada acción, sirviendo tanto para aquellos que no reflexionan bien en lo que respecta a un asunto cuanto para llevar a la realización de una cierta acción a un hombre de reflexión. La

---

<sup>494</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 80.

<sup>495</sup> Ídem.

<sup>496</sup> Sobre el consentimiento dado a un conocimiento presentado, es interesante la observación de Black al presentar el concepto de “certeza” en al-Fārābī. A lo largo de su reflexión, concluye que “Certitude cannot be essential if the evidence on which it is based does not come from the believer’s ‘own vision’ (*‘an basīrati nafsihi*), and his cognitive state is not that of ‘someone who considers the thing at the time when he is considering it and is aware that he is considering it’” (Black, *op. cit.*, 2006, pág. 30).

potencia de las elocuciones poéticas se debe, de acuerdo con al-Fārābī, al hecho de que:

(...) el hombre muchas veces obra en consecuencia de lo que imagina, más que siguiendo lo que opina o sabe; y muy a menudo resulta que lo que opina o sabe; y muy a menudo resulta que lo que opina o sabe es contrario a lo que imagina, y en tales casos, obra conforme a lo que imagina y no según lo que opina o sabe<sup>497</sup>.

Resulta, entonces, que la poética consiste no en la capacidad de persuadir, sino de evocar imágenes. Esto es así porque con el uso de la persuasión, se tiene el objetivo de convencer a alguien para hacer algo; ya con el recurso de imágenes se intenta producir, en un público específico, el deseo de atracción o repulsa por algo. Tal atracción o repulsa, cuando han sido bien estimulados por intermedio de imágenes, pueden venir antes de que el sujeto tenga el conocimiento del objeto acerca del cual la imagen está vinculada. Además, alerta el Segundo Maestro sobre el poder de la poética, el conocimiento directo del objeto puede no estimular el mismo sentimiento que es obtenido por las imágenes que fueron producidas a partir de los objetos.

De acuerdo con lo expuesto, es patente que si la retórica consiste en aquel arte que es utilizado con el pueblo considerando el nivel cognoscitivo de la gente y las opiniones comunes a todos para alcanzar determinados intereses, la poética es el arte que representa imágenes con el fin de obtener lo mismo<sup>498</sup> que con las palabras, es decir, es la parte de la lógica en la que “*las medidas de las palabras están establecidas, y la belleza de la composición, y la armonía con relación al ritmo de la pronunciación*”<sup>499</sup>. Por su naturaleza y capacidad de interferir en los deseos del hombre por el uso de la imaginación, las elocuciones poéticas conducen, muchas veces, al hombre a dirigir su comportamiento de acuerdo con las cosas que imagina, no de acuerdo con las que conoce. Son ideales para

---

<sup>497</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 30.

<sup>498</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 73.

<sup>499</sup> Ídem.



Conseguir de él que realice algún acto que, si lo examina reflexivamente, no es seguro que lo haga; y en este caso se le aborda de improviso con frases poéticas a fin de que la sugestión imaginativa preceda a su reflexión y se lance de este modo, por la precipitación, a realizar aquel acto, antes de la reflexión acerca de sus consecuencias<sup>500</sup>.

Además de observar las características de las elocuciones poéticas, hay que evidencian una problemática propia del filósofo árabe acerca de su posicionamiento entre las elocuciones que forman parte de la lógica. Ocurre que, en Aristóteles, la lógica corresponde a un saber propedéutico universal y la retórica, juntamente con la poética, a un saber de creación. Ya en el Segundo Maestro se verifica que tanto la retórica como la poética están incluidas en la lógica, originadas en el momento en que empiezan a surgir los sentidos figurados y metafóricos de las palabras<sup>501</sup>. Esto puede representar un cambio de perspectiva en el análisis del vínculo entre la demostración y la argumentación. En un examen sobre esta característica propia de la filosofía farabiana, Gómez Nogales argumenta que

La inclusión de la Retórica y de la Poética en la Lógica enriquece enormemente la Lógica de Aristóteles. Esto le permite elaborar toda una teoría de las proposiciones en función de la dimensión social del hombre. Lo esencial es la comunicación con los demás. La expresión nuestra ha de estar adaptada a la disposición de mi interlocutor. Y el método lingüístico es el que me ha de dar el grado de certeza de cada lengua<sup>502</sup>.

Gómez Nogales destaca la preocupación de al-Fārābī por elaborar “toda una teoría de las proposiciones en función de la dimensión social del hombre”, algo que no se presenta como una novedad si tenemos en consideración que

---

<sup>500</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 35.

<sup>501</sup> Gómez Nogales nota, a partir de esta inclusión, que “la clasificación de la Lógica según las cuatro clases de proposición no es una mera repetición del Organon aristotélico, sino que lo va a utilizar al-Fārābī para determinar el grado de certeza de cada una de las ciencias, según sea el método que en ellas se utilice” (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág.18). Farjeat, de manera complementaria al pensamiento de Gómez Nogales, afirma que el filósofo árabe “(...) situó a la *Retórica* y a la *Poética* junto a los tratados analíticos, las *Categorías*, el *Peri Hermeneias*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*” (Farjeat, *op. cit.*, 2005, pág. 273). Pero, más adelante y haciendo referencia a un texto de Walzer, Farjeat recuerda que el hecho de añadir, al *Organon*, los tratados de la *Poética* y de la *Retórica* ya era frecuente entre los filósofos alejandrinos. Entre ellos, es posible citar Amonio, Filopón y Elias (*op. cit.*, pág. 277).

<sup>502</sup> Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 103.

es la dimensión práctica, fundamentada en la teoría, lo que más interesa al filósofo. Como la filosofía árabe siguió la tradición aristotélica en lo que respecta la relación existente entre lógica y lenguaje, aun más por el carácter sagrado de la lengua árabe, pareció adecuado incluir la *Retórica* y la *Poética* como partes del *Organon*. Como afirma Ramón Guerrero, “*porque ambas artes silogísticas, como las denomina Alfarabi, proporcionan los discursos adecuados para las necesidades de expresión de la revelación, el discurso retórico y poético*”<sup>503</sup>. Mahdi, a su vez, comprende el surgimiento y categorización de la poética como fruto de un proceso de evolución de las artes populares. Afirma, así, que

Además de la exposición de la aparición de las artes populares, la poesía se desarrolló “con el desarrollo o después del desarrollo” del arte (silogístico) de la retórica pero la exposición y explicación de su desarrollo como arte silogístico trata de la práctica de la poesía en lugar de las reglas generales del artes en tanto que se distinguen de las reglas generales de las otras artes silogísticas, todas las cuales tuvieron que esperar, al parecer, hasta Aristóteles<sup>504</sup>.

De acuerdo con eso, a los poetas les queda la identificación de autoridad, como aquellos que han desarrollado la lengua de una nación. La poesía es, a su vez, comprendida como uno de los métodos de instrucción popular, juntamente con la retórica y la dialéctica. Farjeat, en un estudio realizado específicamente sobre este asunto, defiende que, aunque se admita la importancia del discurso poético en la filosofía farabiana, no es posible hablar de un “silogismo poético” en al-Fārābī, sino de “formas mixtas del silogismo”. Esto porque, en el discurso característico del poético, se pueden encontrar mezclados los silogismos dialécticos, retóricos y sofísticos<sup>505</sup>. De todos modos, lo que se lee en su *Epístola de introducción al arte de la lógica* es la siguiente clasificación hecha por el Segundo Maestro: “*Las artes silogísticas*

---

<sup>503</sup> Ramón Guerrero, op. cit., 1998a, pág. 73.

<sup>504</sup> Mahdi, op. cit., 2003, pág. 252.

<sup>505</sup> Farjeat, Luis Xavier. 2004, “Analogía poética en Alfarabi”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, España, n.º 11, págs. 257-272.

son cinco: la filosofía, el arte de la dialéctica, el arte sofístico, el arte de la retórica y el arte de la poesía”<sup>506</sup>.

La poética, por lo tanto, “(...) sólo ha sido producida para hacer excelente por medio de ella el poder evocar imágenes de algo”<sup>507</sup>. En cuanto a eso, con la retórica, se produce el convencimiento de las cosas que deben ser elegidas o evitadas. Operan, así, de modo distinto de aquellas formas de razonamiento que intentan, únicamente, la demostración de la verdad, ya que se destinan a provocar la convicción acerca de determinados temas. Juntas, la retórica y la poética —con su eficiencia en el uso de la imaginación— contribuyen, perfectamente, a la realización del propósito político. No se encuadran con lo que se debe comprender por silogismos apodícticos, pues, como bien afirma al-Fārābī, “los métodos retóricos y los poéticos son los más adecuados para ser utilizados en la enseñanza del pueblo, acerca de aquello que ha sido establecido y confirmado con argumentos demostrativos sobre los asuntos teóricos y prácticos”<sup>508</sup>.

Se concluye, con lo expuesto, que la retórica y la poética tienen, cada una a su modo, el propósito de provocar la acción: la retórica por medio del asentimiento que adquiere del oyente y la poética por despertar, en el alma, un sentimiento que, aunque no tenga la producción del asentimiento, posee un carácter pedagógico. Son métodos muy poderosos, una vez que, como bien explica Vallat, “de hecho, es más fácil de llevarse bien con el silogismo apodíctico si nos ejercimos, previamente, en los silogismos persuasivos”<sup>509</sup>.

A lo largo de la exposición de las artes silogísticas, es posible, entonces, observar un conjunto de proposiciones que, cada una a su modo, puede conducir al conocimiento de las causas de la realidad. Se nota, por ejemplo, que con la retórica surgen los primeros rasgos de una explicación científica de la realidad. En otras palabras, el método que, al principio, solamente está vinculado a un sistema argumentativo, al perfeccionamiento de argumentos en

---

<sup>506</sup> Al-Fārābī, *Epístola de introducción al arte de la lógica*, pág. 449.

<sup>507</sup> Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 142.

<sup>508</sup> Al-Farabi, *El libro de las letras*, pág. 85.

<sup>509</sup> Vallat, *op. cit.*, 2004, pág.200. « Il est en effet plus facile pour nous attaquer au syllogisme apodictique, si nous nous sommes auparavant exercés dans les syllogismes persuasifs »

medio de un conflicto de opiniones, puede evolucionar a un método científico fundamentado en la demostración, exactamente por su propio objetivo primero de siempre vencer en las disputas argumentativas. De acuerdo con las características específicas de cada una de las elocuciones, estas pueden, entonces, ser consideradas como más o menos eficientes para la obtención de la verdad, de manera que sus premisas silogísticas son comprendidas como más verdaderas o falsas<sup>510</sup>.

Finalmente, con lo dicho hasta el momento, es posible afirmar que las distintas perspectivas presentes en la consideración de la construcción de un vocabulario, así como el uso correcto de los términos y su análisis en cuanto al desarrollo de una gramática, dejan evidente el interés del filósofo árabe en investigar el lenguaje. El lenguaje se configura, por tal razón, como una de las partes fundamentales para la comprensión del sistema farabiano, una vez que reúne un análisis desde el proceso del conocimiento hasta las distintas formas en que se relacionan el hombre y el objeto concreto. Se ha podido observar, del mismo modo, cómo el estudio del lenguaje considera, muy especialmente, el reconocimiento de las realidades inteligibles, sean las presentes en el hombre, sean aquellas que dependen de un proceso de evolución de la facultad racional para ser conocidas. Aquí es evidente, incluso para los que tienen solo un breve contacto con el pensamiento filosófico farabiano, cuán sistemática es la forma con la que estructura su sistema y, por tal razón, cuán atrayente se convierten sus estudios.

Otra característica de indispensable consideración es el hecho de que al-Fārābī justifica el recurso a los métodos argumentativos explicando que *“hay una enseñanza especializada para la elite y una enseñanza común para todos. De acuerdo con su pensamiento filosófico, el primer tipo de enseñanza utiliza solo métodos demostrativos, mientras que la segunda, que es la vulgar, se sirve de métodos dialécticos, retóricos o poéticos”*<sup>511</sup>. Con esto, el filósofo árabe defiende que hay métodos que deben ser utilizados para una clase de hombres como vía alternativa de transmisión de lo que es obtenido por la demostración

---

<sup>510</sup> Cf. Al-Farabi, *El libro de las letras*, pág.199.

<sup>511</sup> *Op. cit.*, pág. 85.

(tanto en los asuntos teóricos como en los asuntos prácticos). La necesidad de tal distinción es patente cuando el hombre es considerado en el interior de un organismo político, es decir, más allá de su esfera individual. Es en este momento cuando se hace necesario el conocimiento de la filosofía política farabiana.

## CAPÍTULO IV – LA FILOSOFÍA POLÍTICA FARABIANA: ACERCA DEL IDEAL DEL HOMBRE Y SU NATURALEZA SOCIAL

El hombre, bicho de la Tierra, tan  
pequeño  
Se aburre en la Tierra  
Lugar de mucha miseria y poca  
diversión,  
Hace un cohete, una cápsula, un  
módulo  
Viaja a la Luna  
Baja cauteloso en la Luna  
Pisa en la Luna  
Planta bandera en la Luna  
Experimenta la Luna  
Coloniza la Luna  
Civiliza la Luna  
Humaniza la Luna,  
Luna humanizada: tan igual a la  
Tierra.  
El hombre se aburre en la Luna...

Drummond de Andrade, *O Homem; as  
viagens*

De acuerdo con lo que se ha presentado hasta el presente momento de la investigación, es posible afirmar, en primer lugar, que la filosofía farabiana se constituye como resultado de un proceso de recepción de la filosofía griega en el mundo árabe. Una recepción que, ultrapasando los límites de una exigencia específicamente teórica, se inscribió en el contexto musulmán con propósitos prácticos que no solamente provocaron una reflexión en el mismo, sino que también exigieron una reformulación de ciertos postulados propios de la filosofía clásica<sup>512</sup>. Inscrito en este contexto, al-Fārābī se encuentra como un gran heredero y amante, principalmente, de las filosofías aristotélicas, platónicas y neoplatónicas (sin desconsiderar las mediaciones por las cuales estas corrientes filosóficas pasaron hasta llegar a las manos del Segundo

---

<sup>512</sup> Puede ser citado, sobre la elaboración de un vocabulario que pudiera servir para la inserción del pensamiento griego entre los árabes, el artículo de Arnaldez (Arnaldez, op. cit., 1960); y, sobre el proceso de inserción de la lógica griega entre los árabes, la introducción al comentario farabiano sobre el *De interpretatione* de Aristóteles escrito por Zimmermann (Zimmermann, op.cit., 1987).

Maestro). A partir de las lecturas realizadas, por su sensibilidad en la percepción y preocupación con la realidad a su alrededor, la filosofía farabiana se origina y evoluciona a partir de una preocupación por el bienestar del hombre, no sin antes considerar cuál es la naturaleza del mismo.

La consideración de la naturaleza del hombre resulta, de inicio, en un estudio de carácter ontológico, donde se presentan el análisis del origen de los seres así como de sus grados. En al-Fārābī, tal examen tiene como consecuencia casi inmediata la percepción de la relevancia del proceso epistemológico, dado que el conocimiento es fundamental para la actualización de las potencias del ser. En este proceso humano de conocimiento de la realidad a su alrededor se encuentra el inevitable impulso de determinación, definición y consecuente denominación del mundo que se le presenta. Es así como, conforme el filósofo árabe, se origina el lenguaje. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el lenguaje no se limita sólo al reconocimiento de la realidad y de la necesidad de determinación de los seres, sino que su existencia emerge del necesario acto de comunicación, es decir, de la transmisión de los conocimientos adquiridos acerca del mundo.

Al hablar de la transmisión de conocimiento, surge la necesidad de comprensión de cómo se da la relación existente entre los hombres. Tal reflexión conduce a otra, vinculada al establecimiento de una vida en comunidad, donde las diferencias propias de las individualidades han que convivir. Para el desarrollo de una buena reflexión acerca del pensamiento filosófico de al-Fārābī, hay que partir, primero, de la consideración del fin último del hombre, de lo que es necesario para obtenerlo, para, en un segundo momento, verificar si es posible lograrlo individualmente y cómo conseguirlo; y en tercer lugar, una vez alcanzado su fin último, hay que considerar la necesidad de compartir tal logro entre los demás, en el interior de un organismo político. Solo a partir de estas consideraciones se hace posible el examen del hombre, tanto en su dimensión individual como social, en la filosofía farabiana.

El hombre es un ser social, concuerda al-Fārābī con la premisa aristotélica<sup>513</sup>. Por esta razón se presenta, aquí, la propuesta de hacer un examen de cómo se da la adquisición de la suprema felicidad por el hombre, así como de producir un análisis de su formación en comunidad. Una vez comprendido que el hombre desarrolla plenamente sus capacidades en un medio colectivo, el presente capítulo se destina a abordar al hombre en sus aspectos individuales y sociales dando énfasis a las estructuras políticas que surgen de sus objetivos. Para ello, se parte de la investigación del contenido de las obras filosófico-políticas farabianas y de las categorías que componen su ciencia política para, entonces, investigar, de manera más profunda, las acciones humanas y las distintas formas de organismos sociales, desde las menores hacia la más perfecta. Todo esto no sin antes considerar, aunque brevemente, la implicación de al-Fārābī con el Islam.

#### **4.1 La filosofía política: las obras y principales categorías filosófico-políticas de al-Fārābī**

Como se ha visto, la filosofía en el contexto del Islam tiene como primer objeto el Corán. Esto es así porque, en Él, los creyentes buscan las bases de su comportamiento religioso —asentado en la fe así como en la convivencia en comunidad— considerando lo que determina la doctrina revelada. En este ámbito, la filosofía griega es recibida por los juristas, teólogos, místicos y demás pensadores musulmanes como una propuesta de análisis de la religión fundamentada en la razón<sup>514</sup>. Debido a esto, la filosofía árabe no puede ser pensada sin la referencia a las ciencias islámicas precedentes a la llegada de la filosofía griega, pues difícilmente se desarrollaría en el contexto del Islam sin que antes ya hubiera una tendencia a reflexiones acerca de la religión.

---

<sup>513</sup> EN I. 7, 1097 b 5-6.

<sup>514</sup> Cf. Ramón Guerrero, Rafael. 1998c, "Introducción", en Averroes, *Sobre filosofía y religión*, intr., trad. y not. de Rafael Ramón Guerrero, Pamplona: Eurograf, pág.19.



Por otro lado, por poseer expresiones distintas de aquellas manifiestas en las ciencias islámicas, la filosofía clásica tuvo, en primera instancia, un aspecto opositor al de la religión islámica. Por su carácter profundamente especulativo y despegado de la revelación, por fundamentarse, exclusivamente, en la razón, la filosofía clásica era aceptable, pero

Lo que no se aceptó, lo que sí provocó un gran choque con la mentalidad musulmana, lo que al fin y a la postre no llegó a tolerarse en un momento determinado, siendo combatida duramente por el Islam oficial, fue una tendencia que surgió en el Islam de este contacto. Fue el movimiento conocido con el nombre de *Falsafa*, término que es mera transcripción del griego, y que ofreció como carácter distintivo frente a las otras formas del pensamiento musulmán, el haber entendido la filosofía como un método distinto de acceso a la verdad<sup>515</sup>.

Es, entonces, interesante resaltar, antes de avanzar en el estudio de la filosofía política farabiana, que el filósofo árabe se relacionaba igualmente con las ciencias islámicas. Son evidentes, además de su gran dedicación a la filosofía griega, las influencias recibidas de las corrientes de pensamiento que le eran contemporáneas. Sin embargo, aunque el Islam consiste en una religión con carácter fuertemente político, existe una dificultad de realizar un examen más profundo sobre su articulación con él. Esto es debido a que, por un lado, no se constata, con seguridad, el vínculo del filósofo árabe con grupos políticos islámicos, y, por otro lado, lejos de ser un pensador ajeno a su contexto, al-Fārābī se presenta como un filósofo verdaderamente preocupado con los problemas presentes en el medio social vivido. Un ejemplo de esto se encuentra en las siguientes palabras de Massignon:

El vocabulario farabiano, bastante revelador en este sentido, combina términos helenísticos que proviene del trabajo de los traductores anteriores con los términos dogmáticos suníes y, incluso, los términos chiitas, lo que demuestra que él consultó fuentes ismaelitas heterodoxas; es posible asimismo preguntarse si su inclinación por el sincretismo no se deriva, en él, de una influencia chiita o mística, en lugar de las fuentes griegas<sup>516</sup>.

---

<sup>515</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1998c, pág. 19.

<sup>516</sup> Massignon, Louis. 1934, « Préface », en Madkour, *op. cit.*, 1934 : « Le vocabulaire alfarabien, assez révélateur à cet égard, combine des termes hellénistiques issus du travail des traducteurs antérieurs avec des termes de dogmatique sonnite et même des termes

Así, entre los estudios realizados, destaca, en el Segundo Maestro, la formulación de una reflexión filosófica que pudiera servir de instrumento para posibles reformas en la sociedad que vivió. En este propósito, se resalta el modo como intenta articular todas las áreas y ciencias que, por principio, pasan por la prueba de la razón. Su propuesta de ciencia política, para citar el caso más evidente, se fundamenta tanto en la Filosofía Práctica, en la Metafísica, en la Física como en la Psicología y en la Teoría de la religión. De esta forma, se encuentra, en al-Fārābī, la armonía entre la filosofía griega y la reflexión, propia de su contexto, acerca de la religión, de manera que logró la inserción así como el estudio de la tradición en un ambiente tomado por el culto de las religiones reveladas<sup>517</sup>. Por esta razón, su filosofía política abarca tanto la consideración filosófico-racionalizante del mundo cuanto las perspectivas presentadas por los sistemas religiosos existentes.

Resulta que la filosofía política farabiana debe ser analizada a la luz de su contexto histórico. Como filósofo, su reflexión intenta transcender la contingencia de la experiencia vivida, de modo que considera las distintas dimensiones temporales y espaciales. Sin embargo, es hijo de su tiempo, de modo que las circunstancias que vieron nacer su pensamiento filosófico tienen un papel fundamental en el proceso de su génesis. Por tener en cuenta los regímenes políticos con los que tenía contacto y por la verificación de la necesidad de cambios para que, en ellos, fuera posible la obtención de la felicidad por el hombre, al-Fārābī realizó un análisis en el que la razón ocupa el nivel más elevado, de forma que defiende que sólo con ella es posible el establecimiento de normas que pueden conducir la sociedad a la perfección.

---

chī'ites attestant qu'il a consulté des sources ismā'iliennes hétérodoxes ; on peut même se demander si son penchant pour le syncrétisme ne dérive pas chez lui d'une influence chī'ite ou mystique, plutôt que des sources grecques ».

<sup>517</sup> Del modo como al-Fārābī articula las diversas ciencias, incluyendo las islámicas, afirma Ramón Guerrero: "Es cierto que al-Fārābī incluye el Kalām y el Fiqh —las dos ciencias más típicas islámicas en su sistematización tardía— en su clasificación de las ciencias, en la que no parece haber distinción entre ciencias religiosas y ciencias filosóficas. Las sitúa junto a la Política, en la cima de la clasificación de las ciencias" (Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1998c, pág. 22).

Se nota, por lo tanto, un fuerte carácter político en el pensamiento farabiano, de manera que, de acuerdo con sus estudios de la filosofía griega así como con la atención hacia la configuración político, cultural y, principalmente religiosa, es posible afirmar, junto con Ramón Guerrero que:

su objetivo final me parece no es otro que el de modificar los fundamentos a mismos de la comunidad musulmana, con el fin de integrarlos en otros distintos, cuya fuente ya no sería sólo la ley divina, sino una ley procedente de la razón humana, aunque en el fondo coincidieran ambas, porque no serían sino dos expresiones de una misma ley o Verdad<sup>518</sup>.

Se entiende, así, que con el examen de las obras filosófico-políticas farabianas se hace posible percibir el nivel elevado de comprensión que el filósofo tuvo de las filosofías clásicas y su sensibilidad al patrimonio cultural presente en el mundo arabo-islámico. De allí su gran preocupación con el lenguaje, con la adaptación de la lengua —donde el árabe se encuentra en el mayor punto de atención— como potencial para la trasmisión del conocimiento científico filosófico. De esta forma, no hay cómo pensar la reflexión política sin considerar su preocupación por el organismo político-religioso que se encontraba. Como bien evidencia Yabri, al-Fārābī llevó una vida “(...) *retirado allá donde ‘confluyen las aguas o reina el verdor’; como si él solo cargara con todas las inquietudes de sus contemporáneos y con la responsabilidad de resolver el gravísimo problema cultural que la civilización árabo-islámica había empezado a sufrir en su época, o quizá algo antes*”<sup>519</sup>.

Por todo eso, de acuerdo con Mahdī, las obras políticas de al-Fārābī “*presentan el problema de la armonía entre la filosofía y el Islam en una perspectiva nueva: la de la relación entre el régimen, en particular como lo había interpretado Platón, y la ley divina del Islam*”<sup>520</sup>. Parece asimismo que el filósofo árabe intenta realizar una aproximación entre la filosofía y la religión de

<sup>518</sup> Ramón Guerrero, Rafael. 1992b, “Introducción”, en Al-Fārābī, *Obras filosóficas-políticas*, pág. xx.

<sup>519</sup> Yabri, Mohammad Ábed. 2001, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lectura contemporáneas*, trad. y not. de Manuel C. Fera García, Madrid: Trotta, pág. 77.

<sup>520</sup> Mahdi, Mushin. 1987, “Al-Fārābī”, en Strauss, Leo; Cropson, Joseph (org.), *Historia de la filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, pág. 205.

manera que una se hace como fundamental para la otra, una vez que el objetivo de ambas es elevar el hombre hacia la perfección de su ser, al conocimiento verdadero. Tanto por mediación de la religión como de la filosofía, para indicar otra identidad presentada por el Segundo Maestro, es posible la formulación de leyes con las que el hombre puede evolucionar en lo que concierne a sus virtudes. Se trata, pues, ahora, de verificar las principales categorías y características presentadas en sus obras filosófico-políticas.

#### **4.1.1 De las obras que versan sobre la política**

Defendiendo siempre la premisa que confiere la naturaleza política del hombre, la tesis fundamental de la filosofía política farabiana resulta de la observación de organismos políticos existentes y de la proyección de estructuras sociales perfectas. Sea en la consideración del orden del universo, sea en la percepción de la armónica composición del cuerpo humano, lo que es tomado como referencia por el Segundo Maestro es que la adquisición de la perfección solamente se da en el interior de un organismo social. Es en este donde las capacidades de los miembros que componen cada parte de la ciudad pueden ser perfectamente desarrolladas, componiendo un todo armonioso. La felicidad es, por consiguiente, posible únicamente en estas condiciones<sup>521</sup>.

Por defender la búsqueda de la felicidad por el hombre en el interior de una sociedad, sus escritos políticos se destinan a la elaboración de una reflexión racional del hombre y de su relación con los demás en una dimensión distinta de establecida por las doctrinas religiosas. Interesante es la persistente alusión del filósofo a la necesidad de elevarse racionalmente en la adquisición del conocimiento, como alternativa para pensar el mundo y los vínculos sociales más allá de los que son previamente determinados por los cánones religiosos. En esta defensa, sin embargo, no es dispensado el valor de la religión como igualmente importante para la concreción de un ordenamiento político perfecto<sup>522</sup>.

---

<sup>521</sup> Algo que es claramente defendido a lo largo de los capítulos de la *Ciudad Ideal*. Cf. Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, op. cit.

<sup>522</sup> Cf. Al-Fārābī, *Libro de la religión*, op. cit.

Dada la conferida importancia de las doctrinas religiosas, al-Fārābī expone, paulatinamente, sus características a lo largo de las líneas que comprenden sus obras filosóficas políticas. No se trata de una eliminación de la religión, como posteriormente muchos filósofos dedicaron sus esfuerzos, sino de la realización de un análisis de que esta debe ser comprendida como algo que no se restringe a un sistema de creencias. Transcendiendo el carácter específicamente divinizante del sistema religioso, el examen realizado por el filósofo árabe camina por otras vías. Pero, antes de desarrollar el argumento que origina esta comprensión diferenciada del sistema religioso, es preciso afirmar que el filósofo tiene el propósito de conducir a una reforma en lo que se entiende por Estado, teniendo como base el mundo islámico y valiéndose de la filosofía griega —en particular, de los estudios platónicos y aristotélicos—. No obstante, esto puede ser resultado de una idealización de un Estado político perfecto, ideal, cercano a la utopía.

Como bien se nota en diferentes escritos suyos, el pensamiento farabiano se propone, entonces, como una mezcla de filosofía práctica y teórica, donde el conocimiento filosófico debe ser obtenido por medio de la reflexión que mira a su efectucción en el interior de una sociedad. Su filosofía permite hacer posible la formación de una ciudad ideal o, en sus términos, de una “ciudad virtuosa” donde, de acuerdo con él, la felicidad sería, así, alcanzada. En este sentido, la lectura realizada por él, tanto de la *República* como de las *Leyes* de Platón, no puede ser comprendida como una mera actividad intelectual, sino como fundamentales para la reflexión de una alternativa a la organización de un Estado en el que fuera posible la construcción de un personaje político que conciliaría la figura del rey filósofo platónico presente en la *República* con aquel legislador, propio de las *Leyes*, además de la figura de un líder político-religioso, como el profeta del Islam.

La elaboración de una teoría filosófica donde se pudiera desarrollar una perfecta conciliación entre rey, profeta, filósofo y legislador es el gran desafío de al-Fārābī. Se trata asimismo de su compromiso político, al cual él se dispuso para pensar en soluciones contra los choques culturales y conflictos existentes entre el pensamiento racional y el religioso. Por esta razón la filosofía, para él,

se configura como el fundamento de leyes universales que se construyen independientemente de las creencias o religiones específicas de cada hombre y, exactamente por esto, puede ser válida y aceptada por todos<sup>523</sup>. En este sentido —o siguiendo esta propuesta— son desarrolladas las categorías que el filósofo presenta en sus obras filosófico-políticas. Resulta interesante resaltar que, aunque cada una de las obras pueda, a primera vista, parecer tratar de temas distintos, sus tesis se complementan de manera que manifiestan el tenor sistemático de las categorías presentadas.

Entre sus obras de carácter político destacan el *Libro de la Política*, el *Libro de la Religión*, los *Artículos de ciencia política*, y su punto culminante se alcanza en la *Ciudad ideal*. Como se hace presente a lo largo de toda la filosofía farabiana, en estas obras, específicamente, se observa la orientación platónico-aristotélica. En lo que respecta a la estructura de la exposición de su pensamiento político, se inicia con la discusión acerca del fin último del hombre<sup>524</sup> para, luego, demostrar su naturaleza como animal racional y, sobre todo, social. Con esto, es fundamental la verificación de las bases del conocimiento del hombre, que deben ser las realidades perfectas que están más allá de las contingencias del mundo sensible, es decir, las realidades inteligibles, para, así, examinar su comportamiento moral.

En el *Libro de la Política*, al-Fārābī se dedica a la consideración del hombre, tanto en lo que respecta a su carácter ontológico —o sea, como parte del orden del universo, identificado como uno de los seres compuestos de materia y forma—, cuanto como ser cuya identidad se forma dentro de una sociedad. En esta obra, al-Fārābī se dedica a la reflexión de cómo se articulan los seres que comprende su sistema cosmológico, y llama la atención sobre la manera como están ordenados. Considera, pues, sus grados y el cumplimiento de los papeles que son propios de su ser, algo que sigue desde el ser más perfecto hasta los sometidos a la corrupción.

---

<sup>523</sup> Sobre las relaciones de universalidad de la filosofía y particularidad de la religión, es fundamental la lectura de la segunda parte de su *Libro de las letras*. Cf. Al-Fārābī, *El libro de las letras*, op.cit.

<sup>524</sup> Este tema, sin embargo, es más desarrollado en *El camino de la felicidad*. Cf. Al-Fārābī, *El Camino de la Felicidad*, op.cit.

Creemos importante notar, también, cómo el estudio de la cosmología forma parte de la política. Se observa que, después de exponer su cosmología, el Segundo Maestro se dedica a presentar los distintos modelos de ordenamiento político, prestando atención a lo que se busca en cada uno de ellos y teniendo siempre en cuenta los deseos de sus habitantes. Resulta, pues, que, en esta obra, la reflexión filosófica farabiana mezcla el conocimiento de la estructura de los inteligibles, del orden del universo, de los fundamentos metafísicos, éticos, psicológicos, gnoseológicos y cosmológicos, con el desarrollo de un vínculo bien articulado entre el objetivo del hombre y la formación de la ciudad<sup>525</sup>.

En lo que respecta al *Libro de la Religión*, el filósofo se dedica, ya desde el inicio del texto, a la identificación de aquello en que consiste la religión. Llama así la atención a la diversidad de religiones, cada una poseedora de doctrinas que se distinguen de acuerdo con lo que buscan sus seguidores. Se trata de un paralelo entre los diferentes modelos de ciudades y las distintas doctrinas religiosas, algo que tiene como punto en común lo que es buscado por el hombre. Define, pues, la naturaleza, las características y funcionalidad de la religión en el interior de una sociedad. En este análisis igualmente presta atención a la diversidad de discursos y de formas de lenguaje que son utilizados en el proceso de formación de una comunidad religiosa. Desarrollando entonces el concepto de comunidad religiosa y considerando sus más diversas manifestaciones, así como los propósitos centrales de cada una de ellas, tras la exposición de la religión, el filósofo árabe prosigue el estudio de la Ciencia Política, sus características, métodos y objetivos<sup>526</sup>.

En el caso de los *Artículos de ciencia política*, al-Fārābī, profundiza en las ideas que ya habían sido introducidas en el *Libro de la Política*. La obra consiste en la reunión de pequeños artículos que exponen el modo como se deben gobernar las ciudades, que analizan el comportamiento de los habitantes, sus hábitos, las virtudes que tienen que ser perfeccionadas en el propósito de la conquista de la felicidad. Discurre, pues, sobre las facultades

---

<sup>525</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, op.cit.

<sup>526</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, op. cit.

del alma humana, los vicios que a ellas se vinculan y los tipos de virtudes que deben ser desarrolladas por intermedio de la acción. Es a partir de este análisis que el filósofo da inicio a la consideración sobre el tipo ideal de ciudad<sup>527</sup>.

En estas tres obras se encuentran, por lo tanto, las principales tesis que circundan el ideal filosófico-político del Segundo Maestro<sup>528</sup>. En ellas el filósofo articula teoría política, modelos de organismos políticos y religiosos de las que tenía conocimiento, estudio de las causas de las distintas configuraciones de estructuras sociales con soluciones que están más allá de los límites de un simple científico social, pero que retratan la preocupación de un pensador que intenta dar las bases teóricas para una modificación efectiva a los problemas verificados. A medida que conocía y profundizaba en el conocimiento de la filosofía clásica, más parecía apartarse de los organismos políticos de su tiempo para reflexionar mejor acerca de la construcción de una ciudad virtuosa (*al-madīnā al-fādila*).

Con *La ciudad ideal* la investigación de los moldes de un organismo político perfecto tiene su versión mejor desarrollada. En esta obra, que se inicia con un estudio profundizado de orden metafísico, aclara, ya en sus primeras páginas, la definición de la Causa Primera —con el fin de demostrar su perfección y eliminar cualquier tipo de contrariedad en los discursos sobre su definición—. A partir de la presentación del Ser Primero, se dedica a la explicación de los demás seres y de cómo estos se originaron desde el Primero. Su intención parece ser la de eliminar cualquier duda acerca de una posible necesidad del Primero de generación de los demás seres, así como la de demostrar la necesidad que los seres, que desde él tiene su origen, tienen de retornar al Primero por medio de un proceso de perfeccionamiento. A partir de esto, la obra finaliza con las tesis sobre el Estado ideal, perfecto que, lejos de ser una idea apartada de las tesis metafísicas anteriormente presentadas, tiene sus bases en ella<sup>529</sup>.

---

<sup>527</sup> Cf. Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, op. cit.

<sup>528</sup> Sobre estos tres primeros escritos filosófico-políticos de al-Fārābī, se destaca el comentario elaborado por Ramón Guerrero en la introducción de la edición en castellano de tales obras: Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992b.

<sup>529</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, op. cit.



Por lo expuesto, y de acuerdo con Mahdi, es patente que las obras políticas farabianas “(...) *son un punto de contacto entre el Islam y la filosofía política clásica (...) al hacer hincapié en tales afinidades y al alentar o aun obligar al Islam y a la filosofía a dar cada uno un paso en dirección del otro, intenta hacer visibles los elementos comunes que hay en ambos*”<sup>530</sup>. Pero, en la lectura de las obras políticas farabianas, no se puede olvidar que, aunque al-Fārābī tenga un lugar prominente, él no fue el único filósofo en dedicarse a reflexionar sobre los problemas vividos en su período. Al-Kindi, por citar un caso, también estuvo atento a la situación política de su tiempo, de manera que se constata que al-Fārābī no es un caso aislado.

Así, el relieve de la filosofía farabiana, que le condujo a ser considerado como uno de los pilares de la filosofía árabe<sup>531</sup>, posiblemente sea porque, como se ha podido observar, su pensamiento filosófico (desde de la metafísica, pasando por la lógica hasta la epistemología y el análisis del hombre), tiene un carácter esencialmente político. Además, hay que destacar que la forma como articula filosofía y religión se hace de forma estratégica. De manera muy sabia, considera los diferentes tipos de hombres que han de convivir en el interior de un mismo organismo político y busca los medios para que lo hagan de forma perfecta. Resulta interesante observar, además, que aunque atento a las cuestiones de carácter político, no se le atribuye a este filósofo ningún tipo de militancia en grupos o entidades partidarias, lo que conduce a la conclusión de que se trataba de un pensador independiente.

La independencia de su pensamiento, así como la pretensión de universalidad de su sistema filosófico, resulta, también, en escasas referencias al Corán o al Islam como un todo. Posiblemente para no tomar partido de una creencia religiosa específica, no se verifica cualquier mención al nombre de Mahoma. Por el contrario, lo que se ve es la referencia a una diversidad de características presentes en comunidades religiosas, muchas veces de aspecto estructural, que pueden ser encontradas en las más distintas religiones reveladas. Como hace en relación a los regímenes políticos y con las clases de

---

<sup>530</sup> Mahdi, *op. cit.*, 1987, pág. 206.

<sup>531</sup> Cf. Madkour, *op. cit.*, 1934, pág. 15-17.

los hombres, también escalona los tipos de religiones de acuerdo con su proximidad o distancia a la perfección, es decir, por su capacidad de conducir el hombre a su fin.

De manera sintética, se puede decir que, en los escritos políticos farabianos, se encuentra una reflexión de orden social, un minucioso estudio y exposición del orden de los inteligibles, la consideración de las formas de lenguaje y de discurso, donde destaca el papel de la lógica como instrumento de suma importancia de verificación de la verdad. Por último, pero no menos importante, se verifica un interesante y muy bien desarrollado esquema de raciocinio donde encajan, perfectamente, la evolución epistemológica del hombre, la adquisición de la felicidad, política, filosofía y religión. Sin duda, con esos textos, al-Fārābī evidencia el punto alto de su sistema filosófico, así como su sorprendente capacidad sintética y sistemática, su gran sensibilidad con los eventos a su alrededor además de su genialidad en la búsqueda de soluciones al mundo que se le presentaba. Queda, ahora, la comprensión de los objetivos presentados en tales obras y el entendimiento, aunque bajo la forma de un boceto, de cómo alcanzarlos.

#### **4.1.1.1 De los propósitos de los escritos políticos farabianos**

Una vez expuesta, aunque en líneas generales, el contenido de los escritos políticos farabianos, se pretende, ahora, realizar un examen del objetivo común que justifica el hecho de ser tales obras, y no otras, las que se utilizan como recurso principal para hablar de política en al-Fārābī. Por tanto, hay que tener siempre en mente que para él el hombre trae, por naturaleza, el atributo de ser social. En otras palabras, el hombre, de acuerdo con el filósofo, se presenta como un ser que tiene la necesidad de agregarse a los demás, o sea, de estar inserto en una comunidad para realizar las potencialidades propias de su naturaleza. Sin embargo, no es suficiente estar juntos como un mero unirse a los demás, sino de buscar, en conjunto, la realización de un propósito único. Es, exactamente, acerca de este propósito así como del modo como él se concretiza que se dedican las obras antes citadas.

En identidad con el pensamiento aristotélico, al-Fārābī afirma que la felicidad es el fin último de todo hombre, aquel fin al cual el hombre debe dedicar todos sus esfuerzos, resultado del pleno desarrollo de sus potencias específicas de ser humano, de la naturaleza humana<sup>532</sup>. Una vez que la felicidad adquiere el estatus de bien supremo, afirma las bases de su reflexión filosófica en los distintos ámbitos, donde se destaca, aquí, la concerniente a la política. Para el filósofo, hay múltiples interpretaciones de en qué consiste la verdadera felicidad, donde muchas son confundidas con simple placeres efímeros. No obstante esto, cuando se refiere a la verdadera felicidad, todo lo que pueda ser útil en el proceso de su obtención ya se constituye, de algún modo, en un bien; de modo contrario, todo lo que puede alejar el hombre de esta conquista debe ser comprendido como un mal<sup>533</sup>.

De acuerdo con las dos tesis del estagirita, es decir, considerando la naturaleza humana y su fin, al-Fārābī defiende la idea de que solamente en el ámbito de la colectividad la obtención de la felicidad es posible. Por lo tanto, es preciso saber cuál es el camino que conduce al fin supremo y el medio necesario para obtenerlo. Con relación a esto, el filósofo considera el orden del universo en un examen ontológico del hombre, tal como la adquisición de la perfección por el hombre, su necesidad de elevarse al nivel de los inteligibles —donde se encuentra la perfección— y el medio como esto se hace posible<sup>534</sup>. Se observa, además, que en el estudio de la vía de evolución del hombre hacia su identidad con los inteligibles, el filósofo árabe realiza un importante estudio epistemológico.

En el análisis epistemológico, se encuentra la consideración de las facultades del hombre y de las características correspondientes a cada una de ellas<sup>535</sup>. A partir de las actividades propias de cada una de estas facultades y del modo como el hombre puede desarrollarlas, al-Fārābī presenta el valor de la filosofía. Esta, según el filósofo, posee su forma teórica como guía en el conocimiento de los inteligibles y reconocimiento del camino que debe ser

---

<sup>532</sup> EN I. 7, 1097b 1-5.

<sup>533</sup> Cf. Al-Fārābī, *El Camino de la Felicidad*, págs. 43-45.

<sup>534</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, págs. 41-48.

<sup>535</sup> Como se pudo notar en el capítulo anterior de este trabajo.

seguido y, especialmente, un carácter práctico, dirigido a la acción, como un saber que conduce el hombre a la vía recta. Corresponde a uno de los saberes que solamente alcanza su nivel más alto en el ámbito de la praxis, de modo que, para al-Fārābī, la plena efectuación del conocimiento teórico, así como su perfección, reside en la acción. Es, entonces, en la unión con el carácter práctico de la filosofía, cuando se añade su papel político<sup>536</sup>.

En la consideración del carácter práctico de la filosofía, se observa un claro seguimiento del ideal platónico de un gobernante filósofo. Empero, al-Fārābī no se limita a Platón, una vez que, en sus escritos políticos, el filósofo árabe demuestra su intento de unir la definición aristotélica acerca de la naturaleza social del hombre con la defensa platónica del papel político del filósofo<sup>537</sup>. Explicando el “porqué” de que al-Fārābī elija al filósofo como guía de la Ciudad Virtuosa, Ramón Guerrero comenta:

Porque es el único que tiene como objeto de estudio científico el saber más elevado, la sabiduría, por la que se conocen las causas de todo lo que existe, la causa de las causas que es el Ser Primero, Uno, Verdadero, y por la que también se conoce cómo llegan a la existencia todas las cosas y los grados de los seres según un orden. Es decir, el filósofo es el que adquiere el conocimiento del universo según un orden<sup>538</sup>.

Al-Fārābī, indicando como perfecto el orden del Universo, es decir, el mundo inteligible, argumenta que para que una sociedad sea perfecta, debe estar ordenada de acuerdo con la estructura del Universo. Así, se presenta la necesidad de formar una ciudad perfecta, virtuosa, con una estructura semejante a la encontrada en el mundo inteligible. Se comprende, a partir de esto, que el conocimiento del inteligible constituya, de acuerdo con el pensamiento farabiano, los fundamentos para la construcción de un ideal político, como un modelo, o sea, un espejo que refleja la perfección. Por esta razón, la perfecta comprensión de los inteligibles es indispensable. Sin embargo, el filósofo, por percibir las particularidades de las distintas clases de los hombres, tiene que profundizar su conocimiento en el uso de los distintos

---

<sup>536</sup>Al-Fārābī, *El Camino de la Felicidad*, págs. 66-68.

<sup>537</sup>Rep. IV 484b.

<sup>538</sup>Ramón Guerrero, op. cit., 2004a pág. 113.

métodos de lenguaje con el objetivo de hacer posible la transmisión de sus conocimientos.

Así, como es el hombre tomado en su dimensión social, la gran preocupación de la filosofía política farabiana es que se debe empezar por él para que se pueda comprender el desarrollo de su reflexión política. Se trata, entonces, de discurrir acerca de los propósitos de los hombres, las acciones que se producen a partir de lo que se objetiva y de cómo pueden desarrollar sus virtudes teniendo como bases el conocimiento que poseen y la condición de ser social a que son, naturalmente, sometidos.

#### **4.2 El hombre: sobre las acciones y el desarrollo de las virtudes que conducen a la felicidad**

Como se pudo observar en las páginas precedentes, específicamente cuando se trató la epistemología farabiana, frecuentemente el lector se topa con la identificación, defendida por el filósofo, entre conocimiento y perfeccionamiento del hombre. Esto es así porque, como se ha visto, según al-Fārābī, solo es posible la adquisición de la felicidad en el hombre que haya desarrollado su facultad cognoscitiva, es decir, que haya intentado comprender la verdad de los seres. Pero, por no considerar esta felicidad alcanzada por el hombre desde su esfuerzo individual para llegar hasta el nivel de los inteligibles como suficiente, el filósofo árabe resalta la necesidad de la felicidad lograda en el interior de una sociedad.

A pesar de la relevancia que la definición de felicidad adquiere en el filósofo y de la evidente claridad con la que desarrolla su pensamiento filosófico, hay que tener cuidado, al hablar de felicidad en al-Fārābī, en no perderse al recorrer los diferentes caminos a que nos lleva su sistema. Para ello, afirma Ramón Guerrero:

Aunque sea difícil precisar con exactitud la naturaleza de la felicidad en el pensamiento farabiano, puesto que unas veces la comprende como actividad puramente teórica y otras veces como actividad teórica y práctica a la vez, lo cierto es que su

búsqueda lleva al hombre al conocimiento, en tanto que sólo alcanzando la excelencia de su intelecto obtiene su perfección, en la que consiste la felicidad<sup>539</sup>.

Se debe, pues, tener siempre en cuenta algunas tesis fundamentales al dar continuidad a la comprensión del hombre en la filosofía farabiana. Ha de señalarse, por ejemplo, que antes de al-Fārābī, con la irrupción de los filósofos de la *physis*, una de las cuestiones fundamentales que la filosofía se propuso reflexionar fue la comprensión de la naturaleza y del fin del hombre. Con al-Fārābī no podía ser distinto. Por preocuparse con el perfeccionamiento humano tanto en la perspectiva individual cuanto social, el hombre posee, en su filosofía, un papel destacado. En su sistema, son frecuentes las reflexiones sobre el modo de pensar y actuar humanos similares a las de Aristóteles, expuestas en la *Ética a Nicómaco* y en el *De Anima*.

Claramente influenciado por las ideas aristotélicas, el Segundo Maestro, al mismo tiempo que defiende que la felicidad es el fin último del hombre, desarrolla una tesis en la que se hace presente un estudio acerca del intelecto humano, de la relación existente entre el alma y el cuerpo y, de igual modo, de la necesaria convivencia social del hombre. Es verdad que la definición del hombre ya fue mencionada en diferentes momentos de este trabajo, debido a la sistematicidad de la filosofía farabiana que permite que el estudio de una categoría conduzca, necesariamente, a hacer mención a otras. Entretanto, el presente momento del texto se dedica al examen de la categoría de hombre considerando distintas mediaciones encontradas en el sistema filosófico farabiano, tales como: el hombre en cuanto individuo, ser social y ser que ocupa el nivel más elevado entre los seres compuestos de materia y forma. Para tanto, es indispensable el recurso a la identificación de la felicidad.

Como bien supremo, la felicidad está condicionada a todo un sistema que parte de la necesidad de actualización de las potencialidades del hombre cuando asimila los actos puros que comprenden los inteligibles. Tal asimilación, a su vez, solamente es posible porque él ya lleva consigo los primeros

---

<sup>539</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1998c, pág. 34.

principios del conocimiento en su ser, de forma que su capacidad cognoscitiva se configura en una marca de su realidad inteligible. Por su composición de materia y forma y, además, por traer consigo realidades metafísicas, inteligibles (aunque en potencia), se presenta como un ser terreno y divino al mismo tiempo. Su destaque entre los demás seres compuestos de materia y forma es, entonces, su capacidad de conocer la verdad, es decir, la presencia de la facultad racional en su ser. En este sentido, la conquista de la felicidad se da por mediación de la facultad racional, una vez que esta le permite conocer lo que le conduce a la perfección.

Siguiendo con esa reflexión, el progreso intelectual del hombre consiste, en la filosofía farabiana, en una evolución ontológica y ética a la vez. De esta forma, para la identificación de la plena realización ética del hombre, es decir, de la conquista de la felicidad, es preciso, antes, conocer bien en qué consiste la naturaleza ontológica del hombre: sea como potencia o, incluso, cuando actualiza los principios intelectivos de su ser<sup>540</sup>. Es grande la relevancia de este estudio, pues es necesario, según al-Fārābī, que el hombre conozca su propia realidad, las partes que constituyen su ser, alertando, siempre, de los riesgos de la ignorancia en este tema. Sin saber de sus capacidades y lo que se puede obtener con el buen uso de cada una de sus facultades, el hombre, al contrario del bien, solo encontrará el mal como resultado de sus decisiones y acciones.

Se observa, por lo tanto, que sin dedicarse a su desarrollo epistemológico, no es posible percibir en qué consiste la perfección humana y, en consecuencia, el hombre desconoce y tampoco desea la felicidad. Es por esta razón que en el intento de obtener la felicidad, el hombre debe, de acuerdo con el pensamiento farabiano, poner en actividad todas sus facultades (aunque la racional sea la más importante). Evidencia, pues, en la siguiente afirmación, que:

(...) la felicidad, que sólo el hombre puede entender y percibir, es conocida por la facultad racional teórica y no por ninguna de las otras facultades; la conoce cuando utiliza los primeros principios y conocimientos, que el Intelecto agente le da. Cuando la conoce, entonces la desea por la facultad apetitiva; luego

---

<sup>540</sup> Cf. Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 146.

reflexiona por medio de la facultad racional practica sobre lo que debe hacer para alcanzarla y hace aquellas acciones, que ha descubierto por la reflexión, con los instrumentos de la facultad apetitiva. Las facultades imaginativa y sensitiva auxilian y obedecen a la racional y le ayudan a incitar al hombre a hacer las acciones por las que obtiene la felicidad; entonces, todo aquello que surge del hombre será bueno. De esta única manera surge el bien voluntario<sup>541</sup>.

Queda, así, clara la manera como las distintas facultades del hombre se articulan a fin de que este pueda lograr su objetivo. Se trata de una reflexión que considera tanto el conjunto de facultades que forma el ser humano como su manera de actuar en el mundo. Esto se da de este modo porque, en al-Fārābī, el hombre no es un ser completo, acabado, sino que se construye de acuerdo con su conocimiento y sus acciones, es decir, teórica y prácticamente. Así, en el estudio del hombre son indispensables la comprensión de su ser y el examen de sus acciones.

#### **4.2.1 De la definición del hombre y clasificación de sus acciones**

En el intento de definir la naturaleza del hombre hay que tener en cuenta, antes de todo, que en la filosofía farabiana él es comprendido como un ser distinto de los demás seres naturales y, de igual modo, también de los seres divinos. Esto se da de esta forma porque, en al-Fārābī, se verifica que el hombre, al contrario de los demás animales, no actúa como si su acción fuera conducida exclusivamente por los instintos y, de modo diferente a los seres que forman parte de la realidad divina, no se constituye como un ser perfecto en acto, sino que debe buscar la perfección —es divino en potencia—. Por esto, es fundamental para el hombre el intento de saber cuál es el camino que debe recorrer para elevar su ser hacia la perfección. Para ello, de acuerdo con el filósofo árabe, es necesario reunir tanto las capacidades cognoscitivas del hombre cuanto sus acciones.

---

<sup>541</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 44.



Teniendo en cuenta la obtención de su fin, las acciones de los hombres son distinguidas entre las aptas para conducir a tal fin y aquellas por las cuales no es posible lograrlo. El conocimiento de esa distinción corresponde al primer paso para la adquisición de la perfección, pero es necesario, además del conocimiento, la realización de un cambio de comportamiento. Por la relevancia que atribuye a la reflexión de las acciones, de su desarrollo y del fin que se busca con estas, el filósofo árabe dedica gran parte de su *Camino de la felicidad* a la realización de un extenso análisis sobre cómo el hombre puede actuar adecuadamente. Es especialmente en este texto donde se encuentran las categorías con las cuales se verifica si una acción es buena o no, considerando siempre la posibilidad de que, por medio de ella, el hombre obtenga su perfección.

Al argumentar acerca de las acciones, el Segundo Maestro parte de la premisa de que el hombre posee la posibilidad de ejecutar buenas o malas acciones voluntariamente<sup>542</sup>, una vez que es inteligente. De esta forma, por intermedio del uso del discernimiento, es capaz de distinguir las acciones que deben ser elegidas de las que deben ser evitadas. De acuerdo con este raciocinio, optar por las buenas acciones es, pues, hacer un buen uso del discernimiento. Es mediante el buen uso del discernimiento sumado a acciones practicadas voluntariamente por el hombre como es posible obtener la felicidad. Por esta razón, se entiende que “(...) *estos son bienes no precisamente por sí y por sus esencias, sino que son bienes en cuanto que sirven para la felicidad*”<sup>543</sup>.

Es cierto que la felicidad es el fin de las acciones, pero no se debe concluir que el resultado de las acciones y, antes de estas, del conocimiento que les dieron origen sea una compensación del esfuerzo del hombre. Cuando se dedica a conocer las cosas verdaderas y actuar según lo que conoce, el hombre no puede hacerlo como quien busca recibir algún placer, como si este, no la verdad por sí misma, fuera el fin de su esfuerzo. Es evidente que las

---

<sup>542</sup> Comprendido al modo aristotélico como aquellos actos realizados de manera consciente y sin coerción: EN. IV 9, 1136b 14 -16.

<sup>543</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 72.

consecuencias de las acciones dicen mucho de su calidad, además cuando son frutos del conocimiento y de la capacidad de deliberación del hombre. Cuando son voluntarias, no resultado del azar o de una presión externa, se pueden dividir las acciones en bellas y feas por la posibilidad de alcanzar la felicidad. El análisis, pues, de las acciones del hombre solo ocurre de manera adecuada cuando, en el uso de sus facultades, las practican voluntariamente y por libre elección<sup>544</sup>, ya que, de lo contrario,

(...) no adquirirá la felicidad a no ser que elija lo bello en todo lo que hace y en el tiempo de toda su vida. Además, el hombre puede elegir lo bello en todo lo que lo hace, pero no por razón de lo bello mismo, sino para obtener por medio de ello riquezas u otra cosa, tampoco se adquirirá la felicidad por lo bello cuando no se pretende por razón de sí mismo, sino que solo se adquirirá la felicidad por lo bello cuando el hombre lo elija libremente solamente en tanto que es bello y por razón de sí mismo, no para pretender por ello la obtención de riquezas, de poder o alguna otra cosa semejante a éstas<sup>545</sup>.

En resumen, se puede decir que, para al-Fārābī, la conquista de la felicidad, en lo que concierne a las acciones del hombre, está relacionada con una elección voluntaria, por razón de sí misma y como algo presente durante toda la vida<sup>546</sup>. El hombre, por lo tanto, debe ser conducido por sí mismo a la conquista de la felicidad, de manera que no es suficiente conocer las actividades adecuadas, sino insertarlas en el modo de vida de tal forma que ellas puedan convertirse en un hábito. Sobre ello, el filósofo árabe destaca, igualmente, un elemento interesante en la consideración de la realización de las actividades por el hombre: defendiendo que la reflexión, la razón y, también, la imaginación no son suficientes para la realización de acciones conformes el buen discernimiento, el Segundo Maestro inserta el amor como elemento indispensable.

En *La ciudad ideal*, a lo largo de la exposición de lo que debe ser comprendido como voluntad, libre albedrío y felicidad, al-Fārābī alerta de que, si las reflexiones desarrolladas por el hombre, si la imaginación o incluso sus

---

<sup>544</sup> Cf. Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 47.

<sup>545</sup> Ídem.

<sup>546</sup> EN II. 4, 1105b 1-7.

estímulos sensibles no fueran acompañados por el amor, él no actuará de acuerdo con lo que conoce. Es decir, solamente cuando el hombre comprende lo que es necesario para la obtención de la felicidad y le ama es que va a dedicarse a su busca. Sin amor, no va a poner en marcha sus facultades, su imaginación tampoco sus sentidos en virtud de la realización de las acciones buenas, honestas. Se nota, por lo tanto, el importante papel de la facultad apetitiva, de aquella que mueve el hombre de acuerdo con sus pasiones —lo que representa que el movimiento humano, la acción humana debe ser algo que engloba no solamente la fría racionalidad, sino el hombre completo—. Si la felicidad no es objeto del amor del hombre, lo que ocurre es, como bien explica al-Fārābī:

La sensación externa, la imaginación interna y la reflexión no bastan por sí solas para obrar, cuando no van acompañadas del amor a lo que se siente o imagina o conoce y reflexiona (...) En cambio, cuando no se conoce la felicidad o conociéndola, no se la propone como fin de sus amores, sino que se proponen por fin de otras cosas distintas de ella y las ama el apetito y la reflexión investiga lo que entonces conviene hacer para obtener eso con la ayuda de los sentidos externos y de la imaginativa<sup>547</sup>.

Las acciones, por consiguiente, pueden llevar el hombre al bueno o al malo, correspondiendo, respectivamente, al hábito moral que puede ser bello o feo. En este sentido, solo es posible la adquisición de la felicidad cuando es bello el hábito cultivado en las acciones. Mientras tanto, por hábito, aclara al-Fārābī, se debe comprender aquel tipo de acciones cuya desaparición es muy difícil o, incluso, imposible<sup>548</sup>. Una vez que su origen es la práctica constante de una actividad, en el proceso de desarrollo de un hábito es necesario tener en cuenta que en el hombre “(...) *su mente se despierta para saber, pensar, concebir, imaginar, comprender, todo aquello para lo que está muy intensamente preparado por naturaleza, pues esto le es lo más fácil*”<sup>549</sup>. Conforme a esto, el hábito tiene el poder de transformar, por la repetición, una

---

<sup>547</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 72.

<sup>548</sup> Cf. Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 51.

<sup>549</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 64.

acción difícil en una fácil —observación fundamental para la reflexión acerca del desarrollo de una praxis política del hombre—.

Vinculado, de forma directa, a la acción, la reflexión acerca del hábito demuestra que el hombre no es solamente un ser que piensa, resumido a un contenido teórico. El hombre es, ante todo, un ser que actúa, que evoluciona su naturaleza en la práctica e interacción en el ambiente con el que se relaciona. Así, por fundamentarse en la acción del hombre y su relación con los demás, el hábito moral bello o feo puede ser adquirido y fácilmente mutable. Por el análisis de una acción que se repite, en otras palabras, por la observación de un acto que se configura como un hábito presente en el hombre, se dice que un hábito moral feo es, entonces, “(...) *una enfermedad propia del alma*”<sup>550</sup>. Ya en lo que concierne al hábito moral bello, este resulta del conocimiento del hombre acerca de las cosas que deben ser elegidas. Actuando de acuerdo con lo que es bueno, adquiere la rectitud en todo lo que hace. Tal rectitud, de acuerdo con al-Fārābī, se encuentra en la consideración del medio término de las acciones, es decir, en aquellas cosas que se sitúan entre el exceso y la carencia<sup>551</sup>.

En el proceso de definición del término medio, al-Fārābī elabora una argumentación que se asemeja en mucho a la realizada por Aristóteles<sup>552</sup>. Mediante un vasto número de ejemplos, el filósofo árabe intenta demostrar cómo ocurre la búsqueda por la excelencia en las acciones. Explica, pues, que para la consideración del término medio es necesaria la existencia de un criterio. Este, a su vez, está directamente relacionado con las circunstancias, de manera que solamente es posible determinar el término medio en las acciones si antes son consideradas y examinadas las circunstancias en las que estas se desarrollaron. Por tal razón, no existe una regla general para su determinación, sino que en cada acción es importante verificar el momento en que ha sido realizada, a qué o a quién se destina, y qué la condujo. La

---

<sup>550</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 58.

<sup>551</sup> Iskandar, Jamil Ibrahim. 2004, “O carácter moral belo segundo al-Fārābī”, en Costa, Marcos Roberto N.; De Boni, Luis A. (orgs.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre: EDPUCRS, págs. 161-168.

<sup>552</sup> EN II. 5, 1106a-1107a.

verificación de estos atributos pueden modificar la consideración acerca del término medio, no pudiendo, así, ser olvidados. Aclara, pues, al-Fārābī:

(...) cuando queramos conocer la medida que constituye el término medio para las acciones, debemos conocer previamente el tiempo de la acción, por medio de qué se hace, por qué y para qué se hace, y debemos establecer la acción según la medida de cada una de estas cosas; sólo entonces habremos obtenido la acción intermedia<sup>553</sup>.

Resulta, pues, que solamente en la consideración de los componentes circunstanciales es donde se puede decir que una acción está, o no, de acuerdo con el término medio. Por lo tanto, como las circunstancias no son las mismas, el término medio tampoco puede serlo. Con esto, se verifica que el hombre debe, en las decisiones que preceden a las acciones, ponderar los diferentes condicionantes que se relacionan con ellas. Es, pues, un hombre sabio (*hakim*) el que, atento a la realidad a su alrededor, consigue aprehender, desde ella, la mejor forma de actuar a fin de alcanzar sus propósitos. Se trata, por consiguiente, de un hombre que hace buen uso del discernimiento.

En lo que concierne al discernimiento, este puede, tal como las acciones, conducir o no a la felicidad. Por su doble posibilidad, se formula de dos formas: el mal discernimiento (que corresponde a la debilidad de la mente) y la excelencia en el discernimiento (que se trata de una potencia de la mente). Este último es, pues, el único con el cual es posible alcanzar la felicidad, de forma que debe ser adquirido deliberadamente o por arte. Sobre esto, se entiende: “(...) *en tanto que el hombre se da cuenta de lo que discierne y cómo lo discierne*”<sup>554</sup>. Dicho de otra forma, no se trata de orientar sus elecciones al azar, sino bajo la plena utilización de la conciencia del hombre, de su capacidad de tomar decisiones ante lo que le es presentado. Evidentemente el buen uso de la capacidad de discernir, que le conduce a la felicidad, no puede ser manifiesto solamente en casos particulares, sino en todos los momentos y en todo lo que hace. Es por esta razón que el Segundo Maestro defiende que el bien supremo, la perfecta elección o, en otras palabras, el buen uso del

---

<sup>553</sup> Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 55.

<sup>554</sup> Op. cit., pág. 47.

discernimiento solamente posibilitará la conquista de la felicidad cuando tales acciones configuraren un hábito.

En seguida, aclara al-Fārābī, es con la excelencia del discernimiento que se conoce todo lo que es necesario para la conquista de la felicidad, de forma que tal conocimiento puede ser dividido en dos partes: por un lado, se observa todo lo que debe ser conocido —no con el propósito de ser objeto de la acción humana, sino para que sea exclusivo objeto de conocimiento— y, por otro lado, se encuentra aquel tipo de conocimiento que no puede restringirse en ser solamente conocido, sino que también es objeto de acción<sup>555</sup>. Tanto uno como el otro puede, cuando no está destinado al desarrollo de las virtudes del hombre, llevar al alejamiento de su fin. Afirma, pues, al-Fārābī:

La desgracia aflige al hombre cuando sus acciones, las afecciones de su alma<sup>556</sup> y su discernimiento son contrarios a lo que se acaba de decir: cuando realiza acciones feas voluntariamente y las elige en todo lo que hace y durante toda su vida. Lo mismo sucede con las afecciones de su alma y cuando tiene un discernimiento malo en todo lo que compete al hombre discernir y en cada uno de los momentos de su vida<sup>557</sup>.

El hombre tiene que esforzarse en su elevación tanto en el ámbito del conocimiento teórico cuanto en su capacidad de actuar de acuerdo con los conocimientos que posee, porque es en la unión de la teoría con la práctica como se encuentra la posibilidad de hacerse perfecto, configurándose, además de a sí mismo, como una potencia de un posible cambio social. Imperativo es, entonces, el desarrollo de las virtudes humanas, de lo que hace al hombre ser supremo tal como es su naturaleza cuando es comparada con los demás seres que componen el mundo sensible. El significado de virtud, sus tipos y partes así como los objetos fundamentales para su desarrollo deben, mismamente,

---

<sup>555</sup> Cf. Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 55. 65.

<sup>556</sup> A lo largo de la lectura de *El camino de la felicidad*, al-Fārābī, frente a la argumentación destinada a la naturaleza de las acciones y al discernimiento, dispensa pocas líneas sobre las afecciones del alma. Explica, incluso, que tal y como las acciones y el discernimiento, las afecciones del alma pueden ser buenas o no. Es decir, están sujetas a elogios o reprobaciones.

<sup>557</sup> *Op. cit.*, pág. 48.

formar parte del articulado conjunto de elementos concernientes a la evolución del hombre.

#### 4.2.2 De las virtudes del hombre

En lo que respecta a la virtud, es necesario tener en cuenta que, de la misma manera que el vicio, no es dada al hombre por naturaleza<sup>558</sup>, aunque por naturaleza el hombre esté predispuesto a realizar tanto algunos actos virtuosos como viciosos. Tales predisposiciones, una vez por naturaleza, no pueden ser comprendidas como virtuosas o no. Por esta razón, no es apropiado considerar las predisposiciones naturales en el análisis de las acciones virtuosas o viciosas, sino solamente aquellos actos que resultan de una práctica voluntaria, es decir, no natural. Sin embargo, si los actos realizados a partir de las predisposiciones naturales son destinados a la virtud, van a repetirse de manera que puede hacer del hombre una persona virtuosa —igual ocurre con su contrario—. De esta forma, se verifica que por su vínculo con la acción, la virtud posee, como punto de partida, una disposición del alma mezclada con la costumbre<sup>559</sup>.

La asociación de la costumbre con la virtud se da por el hecho de, para al-Fārābī, las acciones por las que se dice que el hombre es virtuoso no pueden ser realizadas de manera singular, sino que deben formar parte de su quehacer cotidiano, como un hábito. De esta forma, lo que se entiende por virtud es el resultado del hábito moral bello, originado de acciones repetidas por la costumbre y alcanzado por el hombre que actúa de la mejor forma de acuerdo con su potencia o arte. Por actuar tanto en el perfeccionamiento del hombre en sí mismo cuanto en su relación con el mundo a su alrededor, la virtud es definida, por el Segundo Maestro, como una excelencia tanto por sí

---

<sup>558</sup> Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 103.

<sup>559</sup> Según al-Fārābī, “aquellos por lo que el hombre adquiere el hábito moral o lo cambia a partir de un hábito moral que se encontraba por causalidad es la costumbre. Por ‘costumbre’ quiero decir hacer repetida y frecuentemente una misma cosa durante mucho tiempo y en intervalos próximos” (Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 51).

misma como porque se puede, por medio de ella, adquirir la excelencia en las acciones que el hombre se propone al desarrollar<sup>560</sup>.

A lo largo de su exposición acerca de la definición de la virtud, al-Fārābī está de acuerdo con la casi imposibilidad de que exista alguien que posea predisposición para realizar actos éticos, racionales y, por consiguiente, virtuosos en todas sus acciones (bien como el contrario). Pero, el filósofo árabe argumenta que si algún hombre, buscando actuar solamente de manera bella, consigue transformar sus acciones, por la costumbre, en hábito, estará en posición superior a todos los demás. Así, por su capacidad de elección, el hombre puede, con ayuda de la costumbre, conducir su ser y sus acciones de acuerdo con la virtud (hasta el punto de confundirse con los seres divinos) o, con el mismo principio deliberativo, dirigirse al vicio (llegando a identificarse con las bestias).

Destacando el poder de elección que tiene el hombre, el filósofo árabe argumenta que, si es plenamente virtuoso, él tendría una realidad tan superior entre los demás que “(...) *sería para ellos de un rango más elevado que un político, que está al servicio de las ciudades; antes al contrario, él gobernaría todas las ciudades pues sería en realidad el rey*”<sup>561</sup>. No obstante, tanto la divinidad como la bestialidad son extremos difíciles de ocurrir<sup>562</sup>. De este modo, se comprende que las virtudes son, entonces,

las cosas humanas a través del cual las naciones y los ciudadanos de las ciudades alcanzan la felicidad terrenal en esta vida y la felicidad suprema en la vida más allá<sup>563</sup> son de cuatro

---

<sup>560</sup> Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 50.

<sup>561</sup> Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 120.

<sup>562</sup> Cf. ídem.

<sup>563</sup> En lo que respecta a la vida, es necesario resaltar que el Segundo Maestro la comprende a partir de la siguiente distinción descrita en los *Artículos*: “Sócrates, Platón y Aristóteles son de la opinión de que el hombre tiene dos vidas: la subsistencia de una se debe a los alimentos y demás cosas externas que precisamos hoy para subsistir, y ésta es la vida primera; la subsistencia de la otra se debe a su esencia misma, sin que se basta a sí misma para permanecer conservándose, y es la última vida. Ciertamente el hombre tiene dos perfecciones, primera y última vida, siempre que la perfección primera la haya precedido en esta vida” (*Op. cit.*, pág. 128). Es interesante destacar la concordancia que al-Fārābī elabora entre las ideas de los clásicos así como el hecho de adoptar la distinción utilizada por Sócrates, Platón y Aristóteles. Sin embargo, son verificadas algunas divergencias entre estudiosos cuanto al significado de “vida primera” y “última vida” en el pensamiento farabiano. Entre las distintas opiniones, es válido registrar algunas: En comentario presentado en su libro *El filósofo autodidata*, Ibn Tufayl advierte que “en el *Kitab al-milla al-fadila* afirma que las



tipos: virtudes teóricas, virtudes deliberativas, virtudes morales y virtudes prácticas<sup>564</sup>.

La *virtud teórica*, de la cual habla el filósofo, corresponde al conocimiento de los inteligibles, de la capacidad del hombre de llegar hasta la comprensión de lo que es la verdad. Para el Segundo Maestro, el desarrollo del conocimiento significa, al mismo tiempo, el desarrollo del ser y la obtención del fin último. Es interesante observar que las primeras páginas de su obra *La adquisición de la felicidad* están dedicadas a exponer cómo ocurre el conocimiento y, del mismo modo, cómo debe ser la instrucción y la demostración de la verdad de los seres. Demuestra, con esto, que antes de cualquier emprendimiento en la búsqueda de la felicidad el hombre debe intentar comprender sus capacidades de conocer los principios que componen la realidad, es decir, sus condiciones en saber lo que consiste la verdad del ser.

---

almas de los malos, después de la muerte, permanecen eternamente en tormentos sin fin; pero después, en su *Siyasa al-madimiyya*, dice francamente que estas almas se disuelven y reducen a la nada, y que no sobreviven, sino las almas virtuosas y perfectas; finalmente, en su comenario al *Kitab al-ajlaq*, describe algo de lo que se refiere a la felicidad humana, y allí dice que solo se la halla en esta vida y en este mundo. A continuación añade una frase cuyo sentido es: “Y todo lo que se diga, fuera de esto son chocheos y cuentos de viejas” (Tufayl, Ibn, *El filósofo autodidacta*, trad. de Ángel González Palencia. 2007, Sevilla: Doble J, pág. 10). En Avempace, de manera diferente de la presentada por Tufayl, se lee que: “Respecto a las palabras que se suponen de Abū Nasr (Alfarabi) en su comentario al libro de la *Ética* de que no hay pervivencia después de la muerte o separación (del alma), de que no hay más felicidad que la felicidad política ni más existencia que la existencia sensible, y que lo que se dice sobre que hay otra existencia distinta de la sensible son cuentos de viejas, todo esto es infundado y acerca de lo cual Abū Nasr ha sido acusado falsamente” (Avempace, *apud* Ramón Guerrero, *op. cit.*, 2002a, pág. 22).

Gómez Nogales, en el intento de aclarar la problemática, explica que de acuerdo con la reflexión farabiana “la felicidad del hombre está supeditada a la perfección, por la vía de las ciencias especulativas, que alcance en esta vida, pues las posibilidades de contemplación y felicidad en la otra dependen del desarrollo que aquí haya obtenido su inteligencia” (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 66). Nogales, entonces, defiende la existencia de una vida futura en al-Fārābī, de la cual no es posible disociar las acciones realizadas durante la vida antes de la muerte. Ramón Guerrero, a su vez, en una nota referente a la siguiente afirmación del Segundo Maestro: “Tal es la vida futura, en que el hombre verá a su Señor, y no se perjudicará ni se atormentará por verlo” (Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 136), hace el cuestionamiento: “¿Es la vida futura de la que habla al-Fārābī un cierto estado de éxtasis místico, en el que se percibe directamente la Suprema Realidad, puesto que claramente dice que el cuerpo no ha muerto cuando se alcanza esta vida postrera? (*op. cit.*, pág. 136, not. 122). Varían mucho las conclusiones sobre lo que comprende al-Fārābī por “vida futura”. Entre tales lecturas, también es válido hacer referencia al comentario de Vallat en la obra *Farabi et l'École d'Alexandrie* (cf. Vallat, *op.cit.*, 2004, págs. 120-123).

<sup>564</sup> Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág. 13: “The human things through which nations and citizens of cities attain earthly happiness in this life and supreme happiness in the life beyond are of four kinds: theoretical virtues, deliberative virtues, moral virtues, and practical virtues”.

Conocer la verdad acerca del ser se trata, en al-Fārābī, del conocimiento de los principios de los seres, de los cuerpos celestes hasta la ciencia de los cuerpos naturales. Es, pues, la comprensión de todo lo que se encuentra en el sistema cosmológico farabiano: cómo y por qué los seres existen y por lo que mantienen su ser. No se puede olvidar que también se incluyen en las virtudes teóricas el conocimiento del hombre, una vez que es fundamental comprender lo que es el hombre y cómo puede lograr su fin, alcanzar su perfección, sea aisladamente, sea considerando su ser social. Se verifica, así, que es el conocimiento de las causas, propia de las ciencias teóricas, sobre lo que se mantienen las virtudes teóricas<sup>565</sup>.

Siguiendo la reflexión sobre las virtudes, las *virtudes deliberativas* se relacionan con los conocimientos que no tienen sus bases exclusivas en los inteligibles, es decir, en los universales. Se trata de aquellas virtudes que exigen del hombre una habilidad de actuar de acuerdo con las contingencias, con los accidentes, en la consideración del tiempo, lugar y circunstancias en que ocurren. En este tipo de virtudes, la capacidad de deliberar del hombre es fundamental para la obtención de sus propósitos; es tan importante como el conocimiento de los universales para la virtud teórica. Con su poder de deliberación, el hombre encuentra, entre las contingencias, el camino más acertado para obtener sus objetivos. Si el objetivo es bueno o, por lo menos, se cree que lo es, este es resultado de la virtud deliberativa.

La virtud deliberativa, cuando se utiliza en el interior de una comunidad con fines colectivos, corresponde a la *virtud política deliberativa*, una vez que intenta adquirir lo que es más noble para la ciudad o nación en un largo o corto periodo de tiempo. Sobre esta, a lo largo de *La adquisición de la felicidad*, al-Fārābī presenta sus distintas divisiones y subdivisiones que se vinculan, en general, a la variedad de grupos a los cuales se destinan y a las situaciones en que ocurren<sup>566</sup>. Sobre este tipo de virtud, también afirma al-Fārābī que

Es evidente que la virtud deliberativa con la máxima autoridad sólo puede estar subordinada a la virtud teórica (...). Si se

---

<sup>565</sup> Cf. Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, págs. 13-25.

<sup>566</sup> Cf. *op. cit.*, pág. 29.

determina que el único que posee la virtud deliberativa debe descubrir los variables accidentes y estados de sólo aquellos inteligibles de los que tiene una visión personal y un conocimiento personal (para no hacer descubrimientos acerca de las cosas que tal vez no debe tomar su lugar), entonces, la virtud deliberativa no puede ser separada de la virtud teórica<sup>567</sup>.

Se observa, por lo tanto, que esa virtud se da cuando el hombre, actuando voluntariamente y conforme el término medio, puede ser comprendido como virtuoso, en otras palabras, cuando convierte las acciones destinadas al término medio en un hábito. Así, por las facultades que posee por naturaleza, el hombre tiene la posibilidad de elegir entre las acciones virtuosas y aquellas que llevan al vicio. Tales facultades son, por lo tanto, solamente el primer paso en la realización de sus acciones, porque los conocimientos que posee y la posibilidad de actuar de acuerdo con estos, sea por voluntad o por el medio social que hace parte, son fundamentales para determinar si un hombre es o no virtuoso<sup>568</sup>.

En lo que concierne a las *virtudes prácticas*, es la acción lo que merece más atención y, por esto, necesita un análisis más profundo. Esto es porque, en la filosofía farabiana, es vano un conocimiento que no es puesto en práctica, que no tiene validez en la realización y deliberación de las acciones. Con el examen de las acciones es posible pensar en los cambios necesarios para que el hombre pueda construirse mejor e influir en el mejoramiento de otros. Es así porque, aunque las acciones que se convirtieron en costumbre sean difícilmente transformadas, el hombre, con esfuerzo, puede cambiarlas. En este momento, el filósofo árabe destaca la función de la educación: afirma que esta tiene un importante papel por tratarse de un instrumento sustancial de mudanza en el hombre.

---

<sup>567</sup> Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág. 32: “It is evident that the deliberative virtue with the highest authority can only be subordinate to the theoretical virtue (...). If it is determined that the one who possesses the deliberative virtue should discover the variable accidents and states of only those intelligibles of which he has personal insight and personal knowledge (so as not to make discoveries about things that perhaps ought not to take place), then the deliberative virtue cannot be separated from the theoretical virtue”.

<sup>568</sup> Como afirma Aristóteles: “tenemos esa facultad por naturaleza, pero no somos Buenos o malos por naturaleza” (EN II. 5, 1106 a 10-11).

Por medio de la educación, argumenta al-Fārābī, el hombre puede llegar a ser lo opuesto de lo que era en su origen, una vez que esta tiene una fuerte influencia en la formación de hombre, tanto con relación al conocimiento recibido, como su comportamiento moral. La educación es, por lo tanto, un importante fenómeno social, pues bajo su mediación, el hombre adquiere y transmite los valores morales y culturales propios de la comunidad en que vive. Es por ello un elemento fundamental para la determinación de las virtudes del hombre, y es lo que lo prepara, desde muy joven, a ser un miembro de una sociedad. Se nota por lo tanto que es con la educación como el hombre puede percibir su papel en el interior de la comunidad y conocer las cosas que son fundamentales para alcanzar su fin.

Por su carácter social, la educación considera las particularidades de la cultura en la que se desarrolla. Está, por esta razón, atenta a las contingencias propias de cada grupo de hombres que componen el organismo político, de modo que su análisis no se limita a la comprensión de los conceptos universales. Así, articula el conocimiento adquirido con las aptitudes prácticas a fin de proporcionar la construcción de los valores por el individuo. Es decir, concilia la virtud teórica y práctica, una vez que *"la perfección teórica y práctica es accesible sólo dentro de la sociedad, ya que es esta que educa y prepara el individuo para convertirse en un ser libre. Fuera de la sociedad, él solo sería una bestia salvaje"*<sup>569</sup>, como concluye al-Talbi en su artículo sobre la educación en al-Fārābī.

Teniendo como fin la sabiduría, es con la educación como deben formarse los gobernantes, una vez que no son aceptables gobernantes ignorantes conduciendo la ciudad. Es también precisa porque el gobernante es un ejemplo que debe ser seguido por los hombres, miembros de múltiples grupos y distintos por la diversidad de grados que poseen. Así, teniendo en cuenta la adquisición de los hábitos morales y la capacidad que el hombre posee en modificarlos por medio de la educación, al-Fārābī identifica las

---

<sup>569</sup> Al-Talbi, Ammar. 1993, "al-Farabi", *UNESCO: International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 1/2, Paris, pág. 3: "La perfection théorique et pratique n'est accessible qu'au sein de la société car c'est celle-ci qui éduque l'individu et le prépare à devenir un être libre. Hors de la société, il ne saurait être qu'une bête sauvage".

características de otro tipo de virtud, aquella que considera las diferencias entre los grados y disposiciones de los hombres: la *virtud moral*.

Como se ha visto anteriormente, existe, en la filosofía farabiana, una distinción entre los hombres, una diferencia natural que les estructura en grados cuando comparados entre sí. Así, si por su limitación el hombre no es capaz de cumplir algunas de sus funciones, él puede, en unión con los demás, realizar sus actividades sirviéndose de las virtudes que son propias de los otros miembros de su grupo. Surge, de esta forma, la posibilidad y necesidad de realizar las actividades en grupo, dado las distintas destrezas de sus integrantes. Es, pues, en esto en lo que consiste la virtud moral, es decir, aquella virtud que el hombre desarrolla cuando se da cuenta de su imposibilidad de poseer todo lo que es necesario para la plena realización de sus acciones y, por ello, se utiliza de los actos virtuosos de por los demás.

Por su función, la *virtud moral* es, entonces, la superior entre las demás, siendo desarrollada por un hombre en un grupo, por un grupo en una ciudad o, incluso, por una ciudad en una nación. Tal pensamiento corresponde a la formación de una estructura en la que cada una de sus partes colabora para el mantenimiento y evolución de la otra. De esta forma, defiende al-Fārābī, es imperativa la vida en comunidad, una vez que solamente en esta los hombres se completan, formando un organismo social equilibrado. Argumenta, pues, que

Similarmente, aquel que posee una virtud deliberativa por la que descubre lo que es más útil y noble para los fines de los que adquieren la riqueza en la ciudad debe poseer la virtud moral que le permite explorar las virtudes particulares de las clases de personas que se dedican en adquirir la riqueza<sup>570</sup>.

Se verifica, entonces, el poder de la virtud moral entre las demás virtudes de los hombres. En el estudio de esta virtud es importante, también, resaltar que cuando el filósofo afirma esta distinción entre los hombres por

---

<sup>570</sup>Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág. 31: “Similarly, the one who possesses a deliberative virtue by which he discovers what is most useful and noble for the ends of those who acquire wealth in the city ought to possess the moral virtue that enables him to exploit the particular virtues of the classes of people engaged in acquiring wealth”.

grados, él no olvida, en ningún momento, que tal distinción no consiste en algo determinante, es decir, como si la naturaleza impusiera el cumplimiento de determinadas funciones por el hombre. De manera distinta a una determinación cerrada, lo que se encuentra en la lectura de la filosofía farabiana es una facilidad, presente en algunos hombres, de ejecución de actividades específicas de las cuales él estrá, naturalmente, apto para realizarlas.

Sin embargo, una vez conducidos en el cumplimiento de otras actividades, argumenta al-Fārābī, el hombre tiene la posibilidad de obtener éxito, aunque le sea exigida una mayor dedicación. Por esto, cuando afirma la distinción de los hombres, el filósofo árabe considera, antes de todo, los tipos de disposiciones que la naturaleza les ha dotado, el género de estas disposiciones, sus disposiciones en el desarrollo de ellas, la educación, la capacidad de conocer y, por fin, la destreza que cada uno posee en instruir o enseñar a los que están dispuestos a descubrir. De acuerdo con estos atributos, son resaltados cinco tipos de hombres, en las que:

Algunos hombres tienen excelente reflexión y poderosa decisión para hacer lo que la reflexión les impone; son aquellos a los que solemos llamar merecidamente de hombres libres. Otros carecen de ambas cosas y son los que solemos llamar de hombres bestiales y siervos de manera merecida. Otros carecen de poderosa decisión solamente, pero tienen excelente reflexión y son los que solemos llamar siervos por naturaleza; a algunos de los que se arrogan la ciencia o se les dan de filósofos les sucede esto y entonces están en un rango por debajo del primero en la servidumbre y aquella ciencia que se arrogan se convierte en ignominia y en deshonor para ellos, puesto que lo que adquieren es algo inútil de lo que no obtienen provecho. Otros, carecen de excelente reflexión aunque tienen poderosa decisión; para quien es así, otros reflexionan por él; o bien se dejará llevar por quien reflexiona por él, o bien no se dejará llevar, también será bestial, pero si se deja llevar, tendrá éxito en muchas de sus acciones y por causa de esto podrá escapar de la servidumbre y participar con los libres<sup>571</sup>.

Los niveles, por lo tanto, en los que los hombres se distinguen son tales, de acuerdo con el grado de los géneros de las artes o ciencias por ellos

---

<sup>571</sup> Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 62.

trabajadas. Además, entre los que se ocupan de un mismo género, pueden ser distinguidos aquellos que tienen una mejor educación o un nivel de conocimiento más elevado, del mismo modo que los hombres que son aptos para enseñar a otros son los superiores entre todos. Se nota, pues, que en el establecimiento de grados, niveles y tipos de hombres, al-Fārābī intenta llamar la atención sobre las particularidades de cada uno que va a formar parte de una comunidad. Se trata de un reconocimiento fundamental para que se desarrolle una sociedad que no tenga como base la idea de que todos los hombres son iguales y que, por tal razón, deben ser considerados igualmente.

Como partes que componen un todo pretendidamente armónico, las diferencias observadas por el Segundo Maestro entre los hombres no corresponden a una justificación de superioridad e inferioridad donde el primero tiene poder de autoridad o mando sobre el segundo. Se trata, en realidad, de una estructura donde la innegable diversidad de las particularidades contribuye a la perfecta composición del todo. Se resalta, por ejemplo, que al reflexionar sobre el organismo de una ciudad virtuosa, ideal, el filósofo árabe distingue entre los que deben gobernar y los que necesitan ser gobernados. Sin embargo, la propuesta del filósofo cuando defiende tal estructura se fundamenta en la necesidad para algunos de un guía, de alguien que pueda conducirlos por el camino recto, objetivando la conquista de la felicidad. No significa, entonces, que los que guiarán deban atribuir un valor de irrelevancia a los que van a ser guiados. Estos tienen valor semejante en la formación de una ciudad virtuosa, una vez que todos los que forman parte de esta poseen funciones y deben trabajar para su perfecto funcionamiento.

En resumen, lo que se puede concluir es que, en al-Fārābī, hay una completa concordancia con el pensamiento aristotélico al afirmar que la felicidad es el fin supremo del hombre. Este, a su vez, puede desarrollarla a partir del reconocimiento de los primeros principios que están presentes en su ser. Tal reconocimiento le posibilita conocer la verdad acerca de la realidad de la que forma parte y, por consiguiente, actuar conforme al conocimiento que posee. En el caso de los hombres que están en nivel más bajo en lo que respecta a la capacidad cognoscitiva, su felicidad no está, pues, condicionada

solamente al conocimiento que poseen. En estos casos específicos, la felicidad consiste en la realización de las funciones que son propias de su naturaleza en el interior de una comunidad. La construcción del hombre en el interior de una comunidad le posibilita su progreso moral, la evolución de su capacidad de discernir acerca de sus acciones en reunión con los demás, donde, solamente así, alcanza en grado máximo de las virtudes que puede lograr.

En la formación de la ciudad, con atención especial para aquella donde la felicidad es posible a todos sus habitantes, la figura del guía se presenta como aquel hombre que alcanzó el nivel más alto de conocimiento, permitiéndole conducir a los demás. Estos hombres no pueden ser sino los filósofos, explica al-Fārābī, los que se dirigen por la filosofía, por las ciencias teóricas y por el método demostrativo. Ellos se presentan como aquellos que ya obtuvieron la felicidad, tanto por medio del conocimiento teórico como del práctico y, por ello, alcanzaron el más elevado grado que se puede lograr en lo que concierne a la virtud del hombre. El filósofo no necesita, pues, de un guía o legislador para orientar su comportamiento, sino que es a él quien guiará a los demás. En esto consiste, pues, el papel político del filósofo, cuya comprensión conduce al entendimiento de la filosofía política farabiana.

Una vez que el guía debe ser el filósofo, los guiados son, a su vez, los que, por naturaleza o disposición, no poseen la misma capacidad de comprender los inteligibles. Así, se dejan conducir por las demostraciones presentadas por los filósofos y confían en sus juicios. En el cumplimiento del papel político, los guías, por lo tanto, se utilizan tanto en la demostración como en la formación de opiniones con el uso de la persuasión<sup>572</sup> —algo que cambia un poco de configuración dependiendo de cuál facultad va a ser desarrollada—. Siguiendo en esta forma de pensar, la formación de una comunidad —o, más aún, la vida en sociedad— no es justificable como forma de garantizar la sobrevivencia del hombre o su conservación, sino como única posibilidad de desarrollarse hacia la perfección de su ser. De esta forma, es necesaria la realización de un atento análisis sobre la formación del hombre en el interior de las ciudades, así como un examen acerca de la variedad de tipos de

---

<sup>572</sup> Sobre la exposición, cf. Mahdi, *op. cit.*, 1987, págs. 209-215.



organismos políticos a fin de descubrir en cuál entre ellos se encuentra la posibilidad de la conquista de la felicidad para las diferentes clases de hombres.

### **4.3 La Ciencia Política: definición y objetivos según al-Fārābī**

Una vez comprendido el importante papel de la inserción del hombre en una comunidad, a fin de cumplir sus potencias en cuanto hombre, se pretende aquí reflexionar sobre la filosofía política farabiana. Tal reflexión consiste en el estudio de la ciencia política, del lugar que esta ocupa en su sistema filosófico, resaltando sus objetivos y medios para, entonces, dar inicio a la exposición de los distintos modelos de sistemas políticos, sus características y lo que buscan sus habitantes. Con el examen de los diferentes organismos políticos, se obtiene el entendimiento de aquello en lo que consiste una estructura política donde el fin del hombre, considerando sus diferentes niveles, se hace posible.

Dando inicio a la consideración de la ciencia política, se observa que, como parte integrante de la filosofía, tal ciencia ostenta las siguientes funciones: saber en lo que consiste la verdadera felicidad, estimular las acciones que constituyen los hábitos morales virtuosos, distribuir las diferentes actividades entre los habitantes de la ciudad<sup>573</sup>, así como buscar los medios de conservarlas<sup>574</sup>. La ciencia política está, por lo tanto, directamente relacionada con el oficio del gobernante, con su preocupación de hacer una comunidad

---

<sup>573</sup> De acuerdo con Aristóteles: "(...) el fin de la ciencia política es el mejor, y ésta pone el mayor cuidado en dotar a los ciudadanos de cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles" (EN I. 9, 1099b 26-29).

<sup>574</sup> Esas funciones, según el filósofo árabe, se distinguen un poco de la filosofía por dejar el carácter universalizante en segundo plano y considerar, de manera más enfática, las contingencias, los casos particulares. De este modo, la ciencia política se une a la filosofía teórica y tiene en cuenta "la prudencia, que es la facultad resultante de la experiencia que procede de una asidua dedicación a las acciones del arte en cada una de las ciudades y naciones y en cada una de las comunidades" (Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 88). Esto es debido a que, con el uso de la prudencia, se hace posible la construcción de reglas que operan de manera que desarrollen la excelencia en las acciones.

apta para alcanzar sus fines<sup>575</sup>. En la obra *La adquisición de la felicidad*, al exponer las virtudes que deben ser desarrolladas por el hombre con la ayuda de la ciencia política, al-Fārābī afirma que:

Él debe dar a conocer *qué y cómo* cada uno de ellos es, y *de lo qué y para qué* es, hasta que todos ellos se hagan conocidos, inteligible y distinguidos entre sí. Se trata de la ciencia política. Consiste en conocer las cosas por las que los ciudadanos de las ciudades alcancen la felicidad a través de la asociación política en la medida en que la disposición innata equipa a cada uno de ellos para esto<sup>576</sup>.

Se resalta, pues, que en el desarrollo de los objetivos buscados por los hombres, cuyo proceso es analizado en la ciencia política, al-Fārābī no rechaza el estudio de la jerarquía de los seres y del orden del universo. Esto se justifica por el hecho de que no se puede olvidar que la estructura del universo, sus partes y las características de cada uno de los seres que lo componen deben servir de modelo para los organismos sociales. Es por esto que, en el estudio de la política, principalmente para la formación de una estructura política perfecta, hay un retorno al examen del orden del universo, de los grados de los seres, donde se verifica, en primer lugar, el estudio de la multiplicidad hacia la unidad, del conocimiento de los seres más imperfectos para el más perfecto de todos que es la Causa Primera.

En la ciencia política, entonces, se reúnen tanto el conocimiento de la cosmología y epistemología farabianas (como objetos de la razón teórica) cuanto las categorías propias de su ética y comportamiento del hombre (a que

---

<sup>575</sup>Sobre la política en al-Fārābī, Gutas afirma que, no obstante las reflexiones que el filósofo árabe destina al tema de la política, esta no es el punto central de su sistema. Argumenta, pues, que "It is true that al-Farabi did discuss in his works, more than any other Arabic philosopher, human communities and their governance, but such discussions are always derivative, not central, and they depend for their philosophical validity on al-Farabi's metaphysical scheme and his theory of the intellect (noetics) rather than any properly political analysis or argumentation" (Gutas, Dimitri. 2004, "The Meaning of madanī in al Fārābī's" en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, LVII, Beyrouth: The Greek Strand in Islamic Political Thought, pág.259).

<sup>576</sup> Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág. 24: "He should make known what and how every one of them is, and from what and for what it is, until all of them become known, intelligible, and distinguished from each other. This is political science. It consists of knowing the things by which the citizens of cities attain happiness through political association in the measure that innate disposition equips each of them for it".

se dedica la razón práctica). *“Mientras que la primera se ocupa del conocimiento y, por tanto, de perfeccionar la substancia del alma, la segunda tiene como función descubrir qué acciones humanas hay que hacer y cuáles hay que evitar”*<sup>577</sup>, aclara Ramón Guerrero. Tal ciencia se configura, de esta forma, como el punto alto de su sistema filosófico por tener sus elementos destinados al perfeccionamiento del hombre en conjunto, considerando los distintos elementos que componen su sistema filosófico.

Teniendo en cuenta, por lo tanto, la reflexión acerca del hombre en el interior de una sociedad así como el papel que debe ser cumplido por él en la conquista de la felicidad en unión con los demás, al-Fārābī concluye que la ciencia política<sup>578</sup> corresponde a aquella arte que se ocupa de la felicidad y de *“(...) todas las acciones, modo de vivir, cualidades morales, costumbres y hábitos voluntarios (...), muestra luego que no puede existir a la vez en un solo hombre, ni realizarlo en un solo hombre, sino que sólo puede ser realizado y mostrarse en acto en tanto que está distribuido en una comunidad”*<sup>579</sup>. Así, como se puede notar, además de tener en cuenta la influencia de los inmutables inteligibles, el filósofo árabe también reflexiona sobre las variables relaciones entre los hombres, sus elecciones, los factores morales e históricos a que están vinculados.

En el intento de pensar una sociedad regida por leyes racionales con objetivo de obtener la felicidad, al-Fārābī encuentra, en la ciencia política, el principal medio para llegar a tal fin<sup>580</sup>. De este modo se puede inferir, con Ramón Guerrero, que *“la ética, por consiguiente, forma parte de la política: sólo en la sociedad se perfecciona la naturaleza del hombre”*<sup>581</sup>. Ante esto, se parte de la comprensión de definición de la política<sup>582</sup> para, entonces, entender su ideal de una estructura social.

---

<sup>577</sup> Ramón Guerrero, op.cit., 2004b, pág. 148.

<sup>578</sup> Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, págs. 67-72.

<sup>579</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 82.

<sup>580</sup> Sobre la ciencia política, cf. EN I. 2, 1094b 3-7.

<sup>581</sup> Ramón Guerrero, op. cit., 2004b, pág. 151.

<sup>582</sup> Gómez Nogales alerta en lo que respecta al significado de “política”. Advierte que “no queremos darle a este nombre el sentido que tiene en nuestros días, tan gastados para muchos. Más bien habría que darle la correspondencia de formación ciudadana del individuo.

Reflexionando sobre un organismo político independiente de las creencias seguidas por los diversos pueblos, al-Fārābī pretende fundamentar, con el uso de categorías filosóficas muy bien articuladas, un modelo político donde las leyes que rigen las acciones de los ciudadanos sean establecidas bajo la reflexión racional, no religiosa. Por observar, en un estudio acerca de este objetivo, que el filósofo árabe considera tanto su contexto histórico-cultural como las lecturas de la filosofía griega, Ramón Guerrero afirma que “(...) parece, entonces, que su intención fue la de proponer una reforma del Estado islámico”<sup>583</sup>.

En el desarrollo de su política, el filósofo árabe tiene claro, antes de todo, que además de la obtención del conocimiento, de la ascensión del ser por el proceso cognoscitivo, el hombre, para realizarse plenamente, posee la necesidad de componer, de hacer parte de un grupo, de integrarse en unión con los demás. Como bien deja evidente en sus palabras: “*el hombre pertenece a aquellas especies de animales que no puede consumir sus asuntos necesarios ni alcanzar el mejor de sus estados si no es por su asociación en comunidades en un solo territorio*”<sup>584</sup>. Por su naturaleza limitada e incapaz de obtener, por sí mismo, todo lo que necesita para sobrevivir, el hombre se ve motivado a unirse a los demás. En esta unión, busca encontrar los medios por los cuales puede desarrollar lo que es necesario para lograr sus propósitos.

En la búsqueda de la plena realización de sus propósitos, el hombre se dedica al intento de estar en compañía con los que con él se identifican como al fin deseado, dando, pues, inicio al proceso de socialización. Si busca la perfección, le es fundamental formar parte de una comunidad que pueda, como él, perfeccionarse. Con esta y, dialécticamente, por medio de tal comunidad, visualiza la posibilidad de alcanzar su felicidad. Bajo este proyecto, no es suficiente, al hombre, poseer el conocimiento de los inteligibles, es

---

Considero esto como una gran novedad. No recuerdo ningún autor en la antigüedad que ponga, como primera ciencia que debe aprender el hombre, el descubrimiento de su dimensión social” (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 30).

<sup>583</sup> Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992b, pág. xvii.

<sup>584</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 41.

preciso, incluso, que él se esfuerce para que la comunidad, de la cual es miembro, también adquiera el conocimiento de la verdad de los seres. Es en este momento cuando entra en marcha el papel de la ciencia política, de un conocimiento teórico que ayude a todos los que, en el interior de una comunidad, quieren ser conscientes de su ser, singularmente considerado, y de su importancia en el organismo político.

Una vez que todos son necesarios para el perfeccionamiento de cada uno, resulta evidente la afirmación de que todos necesitan de todos. Por esta razón, no se puede afirmar, con base en al-Fārābī, el establecimiento de una ética que radica en el sujeto su inicio y fin, pues, para el filósofo árabe, toda la dimensión del hombre solamente encuentra su forma final en comunión con los demás. Es en la convivencia con el otro, con la diferencia que el hombre percibe de sí mismo como parte de un todo, como verifica sus limitaciones y se dedica al movimiento de desarrollo de sí. La política, en este sentido, se configura como medio por el cual el hombre reflexiona acerca de sus acciones no de modo particular, sino en el cultivo de virtudes que trascienden su perspectiva individual en la pretensión de un cambio de extensión más amplia posible<sup>585</sup>. Solo con este tipo de pensamiento, defiende al-Fārābī, es posible crear un orden social perfecto que, como tal, es semejante a lo que hay de más perfecto: el orden del universo.

Como perfección ya demostrada, el orden de los inteligibles es el objeto cuyo conocimiento debe servir de base en el que se fundamenta la formación de una sociedad perfecta, campo de realización de las potencias del hombre. Se trata, pues, de conocer cuáles son las características de este organismo político perfecto, sus partes y actividades que en él deben ser desarrolladas, el comportamiento de sus habitantes y la articulación de las diferencia para la armonía entre todos. Teniendo en cuenta estos elementos, el filósofo establece las bases para que la ciudad pueda edificarse como el campo donde

---

<sup>585</sup> Reflexionando, pues, sobre la perfección del hombre en el interior de la sociedad, fundamentada en la filosofía o, incluso, en la religión, al-Fārābī no limita su examen a la comunidad islámica, sino que habla con base en un gran agrupamiento de personas, quizá un organismo político universal. El filósofo, pues, se acerca al ideal de la *polis* griega y destaca el modo de construir una buena convivencia entre los distintos grupos de ciudadanos.

se presenta la plena realización del hombre y, lo que es lo mismo, la adquisición de la felicidad por él.

Sin embargo, la exposición de tal organismo político perfecto, de la Ciudad Virtuosa, necesita de la realización, aunque en pocas líneas, de un boceto enseñando las otras formas de organismos. Tal hecho se justifica no solamente como un ejercicio para que se conozca las características que definen las estructuras políticas imperfectas, sino para, también, evidenciar cómo el Segundo Maestro identifica y categoriza los modelos de comunidades existentes a su rededor.

#### **4.3.1 De la estructura de las ciudades y de los modelos que se distinguen del virtuoso**

A lo largo de la lectura de las obras que comprende el conjunto de sus escritos filosóficos políticos, se nota una marcada atención de al-Fārābī al exponer, de modo claro, tanto los diferentes tipos de organismos sociales como los atributos que deben estar presentes en la categorización de una ciudad perfecta. En este proceso, se hace presente una cuidadosa investigación de factores tales como las capacidades de los hombres, sus deseos y disposiciones, la educación que les fue dada, la influencia recibida de los cuerpos celestes, las condiciones naturales en las que se construyen una comunidad, entre otros. De esta forma, se constata que el filósofo pondera diferentes elementos, tanto de contacto directo, con la observación de las comunidades con las que tuvo contacto<sup>586</sup>, cuanto indirecto, aquellos teóricos que se relacionan con las lecturas filosóficas sobre la formación de un organismo político.

---

<sup>586</sup> Como ejemplo, se puede hacer referencia al momento en que al-Fārābī discurre sobre la ciudad del poder. Él explica que, en esta, se “pretende el poder como sea y para cualquier cosa que sea, es aquella en la que hay quien causa daño a otro sin obtener provecho alguno de ello, como, por ejemplo, matar sin otra razón que el placer de someter solamente; en ella se lucha por cosas viles, como lo que se cuenta algunos árabes” (Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 70). En nota, Ramón Guerrero explica: “Esta referencia a los árabes y a los turcos, que encontraremos a continuación, muestran cómo al-Fārābī está pensando en la situación real que vive y no sólo repensando la ciudad platónica” (Ramón Guerrero en Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 70, not. 135).

En su categorización de los tipos de ciudades, son varios los elementos considerados por al-Fārābī en el propósito de clasificarlas. A partir de estos elementos, distingue los modelos de ciudades entre imperfectos y el perfecto, donde se hace posible notar la influencia recibida de la lectura de la *República* de Platón<sup>587</sup>. En el *Libro de la política*, considera la distinción entre los organismos políticos a partir del tamaño que poseen. De acuerdo con la extensión:

Algunas comunidades humanas son grandes, otras medianas y otras son pequeñas. La comunidad grande es la comunidad de muchas naciones, que se asocian y cooperan mutuamente, la mediana es la nación; la pequeña es la que ocupa el espacio de la ciudad. Estas tres son las comunidades perfectas. Las asociaciones en aldeas, barrios, calles y casas son imperfectas. La más imperfecta de ellas es la asociación en casa<sup>588</sup>.

Es interesante observar que, de acuerdo con esta diferenciación, las asociaciones que son consideradas mejores, por el Segundo Maestro, son las que se extiende para un número de habitantes más grande. De esta forma, se nota que el filósofo árabe comprende la unión de todas las naciones, en un proyecto cosmopolita, como la forma más perfecta de comunidad, es decir, la formación de un organismo político bueno para todos los hombres. Se puede reflexionar, sobre el tema y con base en la propuesta política farabiana, que cuanto más grande es el número de pequeñas comunidades, más grande es, también, la posibilidad de conflictos existente entre los pueblos. Si se identifican los objetivos entre los hombres y, además, una vez estando de acuerdo con los medios para alcanzarlos, no hay razón para no considerar la unión de un gran número de personas integrando una estructura política perfecta. Sin embargo, el tamaño es solamente una de las características utilizadas por el filósofo para destacar las distintas formas de comunidades.

---

<sup>587</sup> Cf. Rep. VIII. Aunque se pueda observar que Platón discurre acerca de un número más grande de ciudades imperfectas que el Segundo Maestro. Sobre esto, afirma Khalid: "Two of the main differences between Plato's typology and Fārābī's are the fact that there are more types of city and not all of them correspond precisely to Plato's types, and the fact that there is no explicit process of decay. But notwithstanding these differences, much of the discussion is clearly influenced by Plato's" (Khalid, Muhammad Ali. 2003, "Al-Fārābī on the democratic city", en *British Journal for the History of Philosophy*, v. 11, n.3, Online, ISSN 0960-8788, pág. 382).

<sup>588</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 41.

Por ser fundamental al hombre su asociación con los demás y con la naturaleza, aparte de atender a la relación de los hombres entre sí, el Segundo Maestro hace referencia al ambiente en que una comunidad se establece. Destaca la importancia de la observación de los aspectos geográficos y accidentes naturales, una vez que percibe que estos ejercen una influencia sobre el modo como el hombre se relaciona con el mundo. Las diferencias naturales causadas, según el filósofo, por la acción de los cuerpos celestes<sup>589</sup>, interfieren en el comportamiento del hombre, de forma que es notorio cómo los habitantes de diferentes regiones poseen rasgos distintos (que se reflejan, se supone como ejemplo, en sus manifestaciones culturales).

La formación del hombre, de los hábitos naturales y caracteres naturales, entonces, está vinculada con la acción de los seres que componen el orden del universo. Tales cuerpos interfieren, así, en el comportamiento de los que habitan las diferentes regiones. De acuerdo con al-Fārābī,

De las diferencias de sus alimentos se siguen las diferencias de las materias y del semen de que están formados los hombres que vienen en pos de los que ya han muerto. Y de esto se siguen las diferencias de los hábitos naturales y de los rasgos de carácter (...). De la colaboración y combinación de estas diferencias surgen diferentes mezclas, por las que se diferencian los hábitos naturales y los rasgos de carácter de las naciones. De esta manera y por esta vía estas cosas naturales se ajustan, se vinculan unas con otras y ocupan sus grados respectivos; hasta este punto contribuyen los cuerpos celestes en el perfeccionamiento de estas cosas<sup>590</sup>.

Sin embargo, en la lectura de las influencias ejercidas por los cuerpos celestes, no se debe confundir lo que al-Fārābī comprende por “hábitos naturales” o “carácter natural” con hábitos morales que los hombres tienen que cultivar en el interior de una sociedad. Se resalta, aún más, que los hábitos no están relacionados con la intervención de los cuerpos celestes, sino con la

---

<sup>589</sup> Al-Fārābī, en *El libro de la política*, explica: “Una de ellas es la diferencia de las partes de los cuerpos celestes que están frente a ellas, a saber, la esfera primera y la esfera de las estrellas fijas, y luego la diferencia de las posiciones de las esferas inclinadas respecto de las partes de la tierra y la cercanía o lejanía que les adviene. Se sigue de esto la diferencia de las partes de la tierra que son los territorios de las naciones” (Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 42).

<sup>590</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 42.



acción del Intelecto Agente. El Intelecto Agente es, así, aquel que actúa de forma directa en la facultad racional del hombre, a fin de que el hombre se haga semejante a los seres del mundo inteligible y, consecuentemente, posibilite la conquista de la felicidad. Esto se debe al hecho de que el Intelecto Agente,

En primer lugar da al hombre una facultad y un principio con el que de manera espontánea tiende, o puede tender, hacia las otras restantes perfecciones. Ese principio consiste en los primeros conocimientos y en los primeros inteligibles que se actualizan en la parte racional del alma<sup>591</sup>.

Aquí el Segundo Maestro remite a la consideración de los primeros conocimientos que son comunes a todos los hombres, pero sin olvidar las disposiciones naturales (aquellas vinculadas a las virtudes) que distinguen los hombres entre sí. Tales disposiciones tienen un papel fundamental en la comprensión de la formación de una comunidad, de sus partes así como de la definición de grupos que componen la totalidad de un organismo político. Establecido con base en los grados de los hombres —de acuerdo con la observación de la propia naturaleza del hombre— y modificados a partir de la educación recibida y del régimen político del que forma parte, el organismo político debe, de acuerdo con el filósofo árabe, seguir una estructura semejante al orden del universo.

La analogía desarrollada, por al-Fārābī, entre política y cosmología se justifica por el hecho de que, si bien la Causa Primera, las causas segundas y los cuerpos celestes tienen sus particularidades bien definidas y, aunque con distinciones bien demarcadas y jerarquizadas, pueden en conjunto formar un organismo cosmológico perfecto, lo mismo pueden lograr los hombres cuando están organizados en comunidad bajo el modelo del universo; es decir,

Las partes de la ciudad, entonces, están vinculadas y coordinadas unas con otras y están ordenadas por la anterioridad de unos y la posterioridad de otros. Es semejante a los seres que comienzan en el Primero y finalizan en la materia primera y en los elementos, su manera de estar vinculada y

---

<sup>591</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 43.

coordinada es semejante al modo en que los diversos seres se vinculan y coordinan unos con otros<sup>592</sup>. Quien gobierna esta ciudad es semejante a la Causa Primera por la que existen los demás seres<sup>593</sup>.

De esa forma, de acuerdo con los habitantes, el grado que cada uno de ellos ocupa, la educación que reciben y la forma de gobierno que cultivan, las ciudades pueden ser clasificadas<sup>594</sup>, conforme al-Fārābī, en *ignorantes* (*al-madīna al-yāhilah*), *inmorales* (*al-madīna al-fāsiqa*), *erradas* (*al-mādīna al-dālla*) y *virtuosas*<sup>595</sup>. Cada una de estas ciudades posee particularidades que están asociadas a las debilidades de los hombres que de ellas forman parte. Las querencias y disposiciones morales de sus miembros así como las características del gobernante, del régimen político y, también, de la religión repercuten en el modo como son estructurados los grupos que la componen. Así, en lo que respecta a las ciudades ignorantes, por ejemplo, el filósofo las categoriza entre los siguientes tipos:

---

<sup>592</sup> Es interesante observar que, en al-Fārābī, existen tres estructuras análogas entre sí: el universo, el cuerpo humano y la ciudad. La analogía entre la ciudad y el cuerpo humano puede ser vista, por ejemplo, en el siguiente texto: “La ciudad y la casa tienen, cada una de ellas, parecido con el cuerpo humano. Pues el cuerpo está compuesto de partes diferentes, determinadas en número, unas superiores y otras inferiores, adyacentes en grado, que realizan cada una de ellas una determinada función, y cuyas funciones todas concurren en mutua cooperación para perfeccionar el fin en el cuerpo del hombre. Así, también, la ciudad y la casa se componen, cada una de ellas, de partes diferentes (...). Ahora bien, como la casa es parte de una ciudad y las casas están en la ciudad, sus fines también han de ser diferentes, si bien estos diferentes fines, cuando son perfectos y están bien combinados, concurren en mutua cooperación para perfeccionar el fin de la ciudad (...) de los distintos fines de los miembros principales [del cuerpo], cuando se han perfeccionado, de sus diferentes funciones se consigue la cooperación para perfeccionar el fin de todo el cuerpo” (Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 109).

<sup>593</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 52.

<sup>594</sup> Rep. VIII, 544e.

<sup>595</sup> En *La ciudad ideal*, al-Fārābī clasifica cinco tipos diferentes de asociaciones: las virtuosas, las ignorantes, las corrompidas o inmorales, las alteradas o versátiles y las extraviadas. Identifica, por lo tanto, el Estado ignorante como “aquel cuyos habitantes no conocen la felicidad (verdadera) ni les viene a las mentes el dirigirse a ella ni de ella se cuidan ni tienen fe alguna en ella” (Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 30). En lo que concierne al Estado inhumano o corrompido, se trata de “aquel cuyas doctrinas son excelentes y buenas (...) pero sus acciones son como las acciones de los ciudadanos y del Estado Ignorante” (ídem), en cuanto al Estado alterado o versátil, sus habitantes tuvieron, “en el tiempo antiguo las opiniones y acciones de los del Estado Modelo; pero las han alterado y entre sus habitantes han penetrado otras opiniones y así han alterado sus costumbres con otras costumbres” (ídem), ya en el Estado extraviado, “admitía la felicidad para después de esta vida, pero sus habitantes cambiaron de opinión (...) sus primeros jefes se imaginaron estar inspirados sin estarlo en realidad y emplearon para persuadir de ello sofisterías, fraudes y trampantojos” (ídem).

(...) las asociaciones necesarias, la asociación de gentes viles en las ciudades viles, la asociación depravada en la ciudad depravada, la asociación de los honores en las ciudades de los honores, la asociación del poder en las ciudades del poder y la asociación de la libertad en la ciudad general y común y en la ciudad de los libres<sup>596</sup>.

Conforme a los distintos tipos de asociaciones que forman parte del modelo de las ciudades ignorantes, al-Fārābī presenta, a lo largo de *El libro de la política*, las principales características de los habitantes y gobernantes de esas ciudades. Entre tales características, es posible verificar lo que es común en todas: una gran admiración por quien tiene la habilidad de alcanzar los placeres particulares. Además, se observa, en la exposición de las características de las ciudades ignorantes, una clara similitud con aquellos tipos de ciudades analizados por Platón en la *República*<sup>597</sup>. Se nota, en realidad, una mezcla de los rasgos platónicos, como se ha dicho, con estructuras políticas que conocía. Entre estas, una merece ser destacada. Se trata del modelo de ciudad democrática que, comprendida de manera distinta a la del maestro de Aristóteles, se configura para al-Fārābī como la única ciudad ignorante en que es posible lograr la felicidad: la ciudad comunitaria, en la que se reúne la gente libre<sup>598</sup>.

Como principal peculiaridad de la ciudad comunitaria se nota la posibilidad de sus habitantes de realizar lo que quieran, una total libertad, de forma que no hay jerarquía o sumisión de un hombre sobre el otro. Las leyes, no los hombres, son la autoridad y, por ello, son innumerables las normas morales. Los gobernantes, como es propio de un gobierno democrático, son los gobernados que deciden quiénes van a ser, de manera que no hay gobernante ni gobernados en cuanto tal<sup>599</sup>. Por la capacidad de realizar sus deseos, a sus habitantes les es muy deseable vivir en esta comunidad, una vez que es

---

<sup>596</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 55.

<sup>597</sup> Rep VIII

<sup>598</sup> En el texto de *El libro de la política* se lee “ciudad comunitaria”, correspondiente al término *ḡamāʿiyya* que, como aclara Ramón Guerrero en nota de su traducción de la obra para el castellano, significa “propio de la comunidad, de la colectividad” (Ramón Guerrero en Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 63, not. 136).

<sup>599</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 64.

posible reunir todos los anhelos que se encuentra en las distintas ciudades ignorantes. Es el tipo de ciudad que, de acuerdo con Platón, resultaría en una comunidad anarquista<sup>600</sup>. Pero, en las palabras de al-Fārābī:

En ella están reunidos todos los deseos y modos de vida, por lo que es posible que, con el paso del tiempo, crezcan en ella hombres virtuosos; habría, entonces, allí filósofos, rétores y poetas para toda clase de asuntos. También es posible recoger de ella algunas partes de la ciudad virtuosa, y esto sería lo mejor que puede desarrollarse en esta ciudad<sup>601</sup>.

El peligro que Platón alerta sobre este tipo de ciudad concierne al hecho de que, una vez que todos son considerados iguales, no hay reconocimiento de los distintos talentos existentes entre los ciudadanos, del mismo modo que tampoco se tiene en cuenta los méritos de cada uno<sup>602</sup>. El resultado es que el gobernante, por no poseer cualquier diferencia de los demás ciudadanos, tiene su gobierno marcado por la demagogia. Es decir, reconoce la marcada presencia de libertad y deja evidente su descrédito acerca de este modelo de gobierno, lo que dista de la manera como al-Fārābī lo describe. Para el Segundo Maestro, aunque se trata de un modelo no virtuoso de ciudad, se nota una referencia a la posibilidad de ser feliz en la democracia, lo que parece un poco paradójico con su idea de que solamente se puede ser feliz en una ciudad virtuosa y por medio de actos virtuosos.

En el caso de la ciudad democrática, entonces, al-Fārābī parece ser más positivo que Platón en cuanto a su descripción, incluso por la consideración de la posibilidad de haber grupos virtuosos en esta ciudad. Sin embargo, hay hipótesis de que el filósofo árabe no se haya dado cuenta del modo irónico con el que discurre Platón<sup>603</sup> sobre tal ciudad y, por esta razón, haber encontrado algo de positivo en esta. Sin embargo, si se observa la total libertad de sus ciudadanos, es bien probable la presencia de personas semejantes a las que componen el modelo de ciudad virtuosa. Por la tolerancia identificada en tal ciudad, igualmente se verifica la posibilidad de desarrollo de

---

<sup>600</sup> Rep. VIII 563b.

<sup>601</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 65.

<sup>602</sup> Rep. VIII 563d.

<sup>603</sup> Cf. Khalid, *op. cit.*, 2003, pág. 387.

la filosofía, lo que se justifica por la mencionada presencia de filósofos. Se resalta, asimismo, que no obstante el hecho de que haya filósofos en las ciudades democráticas, esto no garantiza que estas sean virtuosas, porque lo que caracteriza la cualidad de un organismo político complejo no es la consideración de uno u otro habitante o, de manera similar, uno u otro grupo, sino la totalidad de su estructura. Por otro lado, entre las ciudades no-virtuosas, al-Fārābī destaca esta como la que posee una mayor probabilidad de convertirse en virtuosa.

No muy diferente, en lo que respecta a la búsqueda por intereses particulares, ocurre con los hombres que forman parte de las *ciudades inmorales*<sup>604</sup> que, aunque crean en la felicidad y en los principios que a esta conducen, permiten que sus acciones sean conducidas por los mismos deseos de los habitantes de las ciudades ignorantes, a saber: el honor y la dominación. Por lo tanto, considerando los fines que buscan los hombres, se puede decir que “ninguno de los habitantes de estas ciudades alcanza la felicidad en absoluto”<sup>605</sup>. Es decir, los habitantes de las ciudades inmorales, que se distinguen de aquellos de las ciudades ignorantes solamente por lo que creen, no por sus acciones, igualmente no desarrollan su ser hacia la perfección. De manera idéntica, los que forman parte de las *ciudades del error*, destaca al-Fārābī, sus habitantes creen en principios distintos de aquellos que posibilitan, al hombre, la conquista de la felicidad. Además de esto, la felicidad, para los que habitan esas ciudades, es comprendida de manera diferente de la encontrada en las demás. Esto se da de esta forma por el hecho de que, a los habitantes, les son transmitidas imitaciones erróneas de la felicidad que debe ser buscada, indicando caminos distintos de aquellos que deben ser seguidos para la conquista de tal fin.

En suma, así como ocurre con los hombres, las ciudades, conforme el pensamiento farabiano, también presentan diferentes niveles de perfección que

---

<sup>604</sup> Interesante verificar, juntamente con Khalid, la distinción que al-Fārābī hace entre ciudades ignorantes y ciudades inmorales. Se nota, con esto, que el Segundo Maestro no comparte del mismo paradojo socrático, de la inmoralidad como consecuencia inmediata de la ignorancia. Cf. *op. cit.*, pág. 382.

<sup>605</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 67.

dependen del conocimiento que sus habitantes poseen. Así, las ciudades, cuando no son virtuosas, reflejan, en realidad, la ausencia de conocimiento de sus habitantes, tanto de lo que es necesario para la obtención de la felicidad cuanto de las virtudes que deben cultivar. Por esta razón, los ciudadanos son guiados hasta objetivos que no corresponden a lo que es mejor para la evolución del hombre. Solo está presente, en ellos, un conocimiento vinculado a la obtención de un bien particular y, de esta forma, no verdadero, tampoco, virtuoso<sup>606</sup>. Por lo tanto, para las ciudades ignorantes, inmorales y del error no es posible la adquisición de la felicidad, una vez que su gobierno es inmoral y la gente, ignorante. Hace falta, pues, el desarrollo de las virtudes y del conocimiento autentico para un cambio efectivo en este orden político.

Se tiene, pues, que el único modelo defendido por al-Fārābī como posible para la obtención de la felicidad, bien supremo del hombre, es la ciudad virtuosa, la más perfecta entre todas las demás. Se hace, pues, necesario comprender sus características, aquellas que hacen tal ciudad distinta de las demás. Se destaca, por tanto, la presencia de los inteligibles como modelo, como estructura que debe ser tomada como base en el establecimiento de un gobierno virtuoso. A partir de ello, se pretende ofrecer los elementos fundamentales para lo que se presentará en el capítulo siguiente: el método utilizado por el gobernante virtuoso en la formación y el mantenimiento de la ciudad virtuosa, método en el que se articulan proyecto político y formas de lenguaje.

#### **4.3.2 La ciudad virtuosa**

La *ciudad virtuosa* (*al-mādina al-fādila*) es, en la filosofía farabiana, el modelo perfecto de asociación de personas en comunidad y, consecuentemente, el único en el que es posible la obtención de la felicidad.

---

<sup>606</sup> Sobre la relación con las ciudades que no son virtuosas, al-Fārābī determina que el hombre, una vez virtuoso, “debe emigrar a las ciudades virtuosas, si es que existen de hecho en su época. Si no existieran, el virtuoso será, entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal, y le será preferible antes morir que seguir viviendo” (Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 142). Cuando examinado el estilo de vida del filósofo, esta aseveración parece autobiográfica.

Esto es así porque, en esta ciudad, los hábitos y acciones conservados por el gobierno virtuoso permiten al hombre adquirir su perfección última, una vez que los habitantes se relacionan<sup>607</sup> a partir del propósito de conducir sus vidas de manera más excelente. De esta forma, la estructura de la ciudad virtuosa se da de manera diferente de como ocurre en los otros tipos de ciudades. Pues, en cuanto en estas los hombres se agrupan para obtener fines que no son los más excelentes y, muchas veces, no trascienden la esfera del particular, en aquella todas las virtudes apunta a la adquisición de lo que es verdadero, donde se encuentra la verdadera justicia.

En ese modelo de ciudad, asegura al-Fārābī, se desarrolla la naturaleza más elevada del hombre, y esto no solamente en lo que concierne la dimensión del individuo, sino considerando su realización en el seno y en conjunto con toda la comunidad. Se trata de la ciudad ideal que defiende Platón en su *República* y que describe en el *Timeo*, es decir, un organismo político que no se fundamenta en la opinión de la mayoría sino aquel que se proyecta con base en un orden universal y en la armonía de sus habitantes. Solamente en esta estructura política se verifica la posibilidad de formulación y mantenimiento de leyes que se destinan al cultivo de los hábitos virtuosos del hombre (aquí el filósofo árabe deja evidente su influencia de las *Leyes* de Platón). Por estas razones, se hace necesario realizar una reflexión de las posibilidades de establecimiento de este modelo perfecto de ciudad así como las características que le son indispensables.

Una vez aclarada la naturaleza social del hombre y los atributos vinculados a sus acciones, al-Fārābī dedica su atención a destacar las cualidades correspondientes a la ciudad virtuosa. Se trata de un examen cuidadoso, una vez que es en esta donde la naturaleza del hombre se desarrolla de manera más excelente. Resaltando, ante todo, que hay que tener una concordancia de objetivos entre los habitantes de esta ciudad, el filósofo recuerda que los hombres<sup>608</sup> poseen diversos grados entre ellos y que, en la

---

<sup>607</sup> Sobre la relación existente entre los habitantes de la ciudad virtuosa, cf. Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 100.

<sup>608</sup> Sobre los diferentes tipos de hombres que forman parte de la ciudad virtuosa, cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, págs. 68-70.

formación de esta ciudad, tales grados no solamente han de ser considerados como favorables en la composición de un organismo político perfecto. Esto es así porque, como se ha visto, la diferencia entre los hombres conduce a la existencia de distintos grupos y a una diversidad de actividades que son ejecutadas por ellos, lo que presupone la necesidad de un guía para articularlas.

Reflexionando acerca del papel del guía y ofreciendo una analogía — que prueba el carácter didáctico de la exposición de su pensamiento filosófico—, al-Fārābī presenta la relación existente entre ciudad y cuerpo. Con esta ilustra, perfectamente, el papel del gobernante de la ciudad virtuosa así como de cada uno en el interior de una sociedad. Según el filósofo árabe:

La Ciudad Modelo se parece a un cuerpo perfecto y sano, cuyos miembros mutuamente se ayudan todos para hacer perfecta y conservar la vida del animal. Como en el cuerpo los miembros son diferentes y de distintas propiedades y energías, y, además, hay entre ellos, un miembro principal que es el corazón, y hay otros miembros cuyo grado se acerca al del miembro principal y en cada uno de ellos ha puesto la naturaleza una potencia cuya actividad es para producir en ellos un deseo de obtener el fin del miembro principal; pero aún hay otros miembros cuya finalidad es obrar conforme a los fines de esos primeros, (...) eso mismo sucede en las ciudades, donde unas partes difieren naturalmente de otras y se distinguen por sus disposiciones; pero en ellas hay un jefe principal y hay otras personas cuyo grado se acerca mucho al del jefe primero o principal y en cada una de estas personas se dan disposiciones y hábitos con que hacen sus oficios según lo requieren los fines del jefe principal<sup>609</sup>.

Se nota, conforme el texto, que tal y como ocurre en el cuerpo, así también acontece en la estructura de la ciudad, donde las diferentes disposiciones sugieren actividades distintas y todas ellas fundamentales. Como fundamentales, no son rechazadas o reprimidas, sino necesariamente perfeccionadas. Por esta razón, la ciudad virtuosa se configura como el ambiente más adecuado para que el hombre pueda dedicarse a cumplir su papel social de manera ideal. Las actividades desarrolladas de acuerdo con la

---

<sup>609</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 83.



aptitud de cada uno<sup>610</sup> son articuladas por el bien de la felicidad del todo. Así, bajo la acción de un guía que posee tanto la capacidad de conocimiento de los inteligibles como de liderazgo, la ciudad es ordenada de manera excelente. Este guía es, a su vez, el gobernante de la ciudad virtuosa.

#### 4.3.2.1 El gobierno de la ciudad virtuosa

En la búsqueda de la felicidad, la necesidad de un guía se justifica, ante todo, por la incapacidad de algunos hombres en conocer los inteligibles. Pues, como se ha visto, y según las palabras de al-Fārābī: “(...) *no todo hombre puede por naturaleza conocer espontáneamente la felicidad ni las cosas que debe hacer, sino que para ello necesita de un maestro y de un guía*”<sup>611</sup>. De esta forma, la característica primordial del gobernante es el conocimiento de la perfección de los inteligibles y, luego, su capacidad de conducir a los demás hacia lo que es necesario saber para obtener la felicidad. Su oficio se destina a hacer que la ciudad refleje la estructura del universo, a proporcionar, a los habitantes de la ciudad, la verificación de una identidad entre las partes de la ciudad, así como sus comportamientos como integrantes de un grupo, y las partes del mundo inteligible<sup>612</sup>.

El guía, por lo tanto, utiliza el orden perfecto a fin de servir de modelo para los ciudadanos, como parámetro en la ejecución de sus acciones en la ciudad. Por esta razón, las características del guía perfecto, de acuerdo con la filosofía farabiana

(...) sólo existe en quien tiene disposiciones naturales grandes y superiores, cuando su alma se une<sup>613</sup> con el Intelecto agente.

<sup>610</sup> Sobre las diferentes actividades desarrolladas por los habitantes de la ciudad virtuosa, O'Meara, en *Platonopolis*, explica: “In the best state the different functions are performed voluntarily by citizens in relation to their appropriate capacities. Thus Plato's principle of geometrical equality obtains” (O'Meara, op.cit., 2003, pág. 190).

<sup>611</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 47.

<sup>612</sup> Acerca de la ciencia teórica y del papel de gobernante de la ciudad virtuosa, afirma Mahdi: “La ciencia teórica es concebida para ocuparse en investigaciones cuyo objetivo es conocer el universo y los seres humanos; no interesa por la ciudad y la vida práctica de los ciudadanos, o por la cuestión de si el universo es una imagen de la ciudad en general, menos aún de cualquier ciudad particular. El oficio real, por otra parte, se ocupa en determinar las opiniones de los ciudadanos de un régimen particular; estas opiniones deben ser tales que les presenten imágenes de su ciudad y les ofrezcan ejemplos que puedan ser imitados en sus actividades” (Mahdi, op.cit., 2003, pág. 136).

<sup>613</sup> Sobre este término, Ramón Guerrero explica que “esta unión es una cierta conexión, no una unión mística” (Ramón Guerrero en Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 53, not. 214). De

(...) este hombre es el verdadero rey, según los antiguos, aquel del que se debe decir que es inspirado. El hombre sólo es inspirado cuando alcanza este grado, es decir, cuando no hay mediador entre él y el Intelecto agente (...) y puesto el Intelecto agente emana el ser de la Causa Primera, se puede decir por esa razón que la Causa Primera es la que inspira a ese hombre por la mediación<sup>614</sup> del Intelecto Agente<sup>615</sup>.

El gobernante es, así, aquel hombre que conduce a los habitantes de la ciudad al abandono de la vida ignorante y al cultivo de los hábitos virtuosos, produciendo medios para que tales hábitos sean mantenidos. Es en el mantenimiento del orden de la ciudad que al-Fārābī destaca el papel pedagógico del gobernante. Con el uso de técnicas argumentativas, principalmente por medio de la retórica y de la poética, debe instruir a los ciudadanos acerca del conocimiento verdadero y, del mismo modo, conducirlos a actuar de forma virtuosa en el interior de la ciudad. Es en este momento cuando el Segundo Maestro llama la atención sobre el papel político del filósofo. De acuerdo con Farjeat, para al-Fārābī,

(...) el filósofo no es un sujeto dispuesto a hablar sólo con otros filósofos. Y menos si se trata de un legislador, de un educador y, como en el caso del Islam, del fundador de un Estado religioso. (...) tiene el filósofo de reflexionar sobre su entorno político propio y en el caso de Al-Fārābī, sobre el Estado islámico<sup>616</sup>.

De esta forma, nuevamente en analogía con el orden del universo, afirma al-Fārābī: *“de la misma manera que el que rige el universo le da a él y a sus partes (...), así también debe hacer el que rige la nación virtuosa”*<sup>617</sup>. Para

---

modo distinto, Gómez Nogales interpreta la relación del hombre con el Intelecto Agente de una forma que asemeja a una narrativa de una experiencia mística. Afirma, pues, que “se trataría de seguir el rayo de luz que se cuela a través de las rendijas de la materia, para elevarse, en un vuelo del espíritu, de la oscuridad de la caverna material hacia la zona de luz de las inteligencias separadas, y hacia la luz pura de Dios” (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 106).

<sup>614</sup> De acuerdo con esta parte de *El libro de la Política* y destacando el vínculo entre el Intelecto Agente y el hombre y los distintos niveles de intelecto presentes en el hombre, es posible observar, juntamente con Ramón Guerrero, que “la inspiración, por consiguiente, no es nada sobrenatural, sino que tiene su explicación dentro del sistema racional farabiano” (Ramón Guerrero, en Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 54, not. 218).

<sup>615</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 48.

<sup>616</sup> Farjeat, *op.cit.*, 2003b, pág. 171.

<sup>617</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 92.

ello, el gobernante de la ciudad debe trabajar con los distintos grupos que forman parte del todo que compone la ciudad, por más o menos elevado que sea el nivel de los hombres que los integran. Según sus grados y merecimiento, intenta hacer que los grupos realicen sus artes y hábitos voluntarios, pues es de la perfecta articulación de las partes que depende la perfección de todo. Para ello, argumenta al-Fārābī

Hay dos métodos principales de realizarlos: la instrucción y la formación del carácter. Instruir es introducir las virtudes teóricas en las naciones y ciudades. La formación del carácter es el método de introducir las virtudes morales y las artes prácticas en la nación. La instrucción procede sólo con el discurso. La formación del carácter procede a través de la habituación de naciones y ciudadanos en la realización de las acciones que emanan de los estados prácticos de carácter despertando, en ellos, la decisión de realizar estos actos; los estados de carácter y los actos que emanan de ellos deben venir a poseer sus almas, y deben ser como si fuera extasiado por ellos. La decisión de hacer algo puede ser despertada por el discurso o por la obra<sup>618</sup>.

Por esta razón, tal y como ocurre con el cuerpo, donde cada miembro tiene que estar sano para garantizar la salud del todo, también se da con la ciudad. Resulta, pues, que el gobernante sintetiza, análogamente, la misma función de la Causa Primera, ante al universo, y del corazón, en lo que concierne al cuerpo. De esta forma, en el cumplimiento de los propósitos a los que se dedica, el gobernante de la ciudad virtuosa puede poseer una de las siguientes cuatro naturalezas o clases: la primera clase de gobernante corresponde al rey verdadero, en quien se concentran las seis cualidades necesarias para un gobierno perfecto, a saber: la sabiduría, la prudencia perfecta, la excelencia en persuadir, la destreza en la evocación de

---

<sup>618</sup> Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág: 35. “There are two primary methods of realizing them: instruction and the formation of character. To instruct is to introduce the theoretical virtues in nations and cities. The formation of character is the method of introducing the moral virtues and practical arts in nation. Instruction proceeds by speech alone. The formation of character proceeds through habituating nations and citizens in doing the acts that issue from the practical states of character by arousing in them the resolution to do these acts; the states of character and the acts issuing from them should come to possess their souls, and they should be as it were enraptured by them. The resolution to do a thing may be aroused by speech or by deed”.

imágenes<sup>619</sup>, la buena capacidad para la guerra<sup>620</sup> y buenas condiciones físicas para guerrear; la segunda clase, las cualidades arriba citadas no están reunidas en una sola persona, de modo que deben ser distribuidas entre los integrantes de un determinado grupo que, en este caso, posee el papel del rey; la tercera ocurre cuando no hay nadie que reúna ninguna de estas características, pero que, por conocer las leyes formuladas por sus antecesores, los imita y se convierte en un “rey de la tradición”<sup>621</sup>; por fin, la cuarta clase consiste en el hecho de no existir un hombre que, solo, se disponga a seguir la tradición, sino un grupo cuyos integrantes se hacen los “jefes de la tradición”<sup>622</sup>. De un modo o de otro, al ser establecido el gobierno virtuoso, todos los que están bajo su gobierno van a ser, también, virtuosos. El gobierno, bajo los cuidados de manos virtuosas, puede ser de uno o más gobernantes que, en nada, compromete el objetivo de conducir a los ciudadanos a la obtención de la felicidad.

Se concluye, así, que el gobernante de la ciudad virtuosa es aquel hombre que

(...) puede hacer fáciles, para sí mismo y para los demás, la acción del bien y el abandono del mal. Cuando se ha dicho aquí acerca de esto es suficiente; indagar a fondo la doctrina sobre esto pertenece a quien se ocupa del estudio de la ciencia política<sup>623</sup>.

Para la transmisión del conocimiento a las distintas clases de hombres, el gobernante se servirá, entonces, de diferentes formas de discursos, entre los que se presentan los filosóficos y religiosos. El modo como tales discursos actúan en la formación de una comunidad, observando los propósitos de sus habitantes y del gobierno, enseña cuán importante es la religión para la cohesión de los grupos que la compone. Se trata de un elemento fundamental en la constitución de la vida política, en el establecimiento de un aparato

---

<sup>619</sup> Se destaca ese punto en el objetivo de mejor comprender como están articuladas la Política y la Religión en la filosofía farabiana.

<sup>620</sup> Cf. Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 123.

<sup>621</sup> *Op. cit.*, pág. 124.

<sup>622</sup> Ídem

<sup>623</sup> Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, pág. 64.

ideológico, de hábitos morales y leyes comunes a todos los miembros. Si es, pues, la unidad del organismo social la principal característica que configura una comunidad política, la religión se presenta como un poderoso instrumento político para ello.

En esa perspectiva, es decir, teniendo en cuenta el papel de la religión en el surgimiento de un organismo político, las comunidades religiosas igualmente pueden ser comprendidas como comunidades políticas. Esto, aunque pueda parecer un poco confuso cuando se tiene como referencia los modelos modernos de estructura de gobierno y la tendencia de identificación de comunidad con organismo estatal, tenía perfecto sentido entre los antiguos y medievales. Conforme con Mahdi, “(...) ellos habrían hablado de algo así como el Estado-ciudad o el Estado-religión para comprender y expresar nuestra noción de vida política”<sup>624</sup>. De toda forma, sea basada en la religión (con el uso de imágenes) o en la filosofía (utilizándose de métodos demostrativos), una comunidad que pretende ser perfecta debe buscar la perfección del conocimiento para hacer posible la obtención de la felicidad por sus ciudadanos.

Por lo tanto, ante lo expuesto hasta el momento y resaltando la comprensión singular y colectiva del hombre, se puede inferir que, en al-Fārābī, la felicidad posee tres aspectos, cada uno alcanzada por un camino distinto, aunque todos estén vinculados. El primer tipo consiste en aquella felicidad alcanzada por la vía contemplativa o teórica, es decir, conquistada por aquel que ha elevado su conocimiento hasta el nivel más alto, de la verdad de los inteligibles. El segundo tipo de felicidad se vincula, igualmente, al conocimiento adquirido de los inteligibles, pero bajo la actuación del Intelecto Agente que destina a algunos hombres, a los filósofos, a fin de que ellos puedan ejercer su papel político al conducir a los demás a la conquista de la felicidad en el interior de un organismo político perfecto. Por último, se tiene, así, aquella felicidad que es vivida por la gran parte de los hombres que, en el cumplimiento de sus actividades en el interior de una sociedad perfecta, puede lograr este fin supremo.

---

<sup>624</sup> Mahdi, *op. cit.*, 2003, pág. 128.

En lo que concierne a la felicidad que se realiza en el interior de la comunidad, su cualidad y cantidad dependen, como se ha visto, del perfeccionamiento de las potencias del hombre. Tal perfeccionamiento, a su vez, solo se hace posible, dialécticamente, por medio de acciones realizadas en el interior de una ciudad que le permita esto. El proceso de desarrollo de una ciudad en la que el hombre pueda actuar, deliberadamente, de acuerdo con la virtud moral es, pues, lo que merece diferenciada atención. Por esto, al-Fārābī tuvo el cuidado de presentar las distintas formas de gobierno, dejando claro la influencia recibida de la filosofía platónica. Como bien analiza Peters, cuando examina la llegada de los escritos aristotélicos entre los árabes:

(...) La referencia aristotélica en árabe no tuvo ningún efecto visible en las teorías políticas de Fārābī (...) Fārābī ciertamente sabía de la referencia aristotélica, aunque quizás no de primera mano; pero él también ignora o era ignorante acerca de las cartas políticas, cuando se trataba de sus propias teorías<sup>625</sup>.

Heredero de las ideas políticas de Platón, el objetivo del sistema farabiano es la formación de una estructura política ideal. Para este propósito, defiende, como se ha visto, la transmisión del conocimiento con el uso de formas distintas de discursos a los diferentes tipos de hombres. Es el guía de la ciudad el que debe tener esto en cuenta, realizando una perfecta articulación entre el uso del lenguaje y su papel político. Es en la articulación entre el lenguaje y política como se verifica la distinción entre el lenguaje filosófico y el lenguaje religioso, algo que debe ser elaborado y difundido por la figura política del filósofo profeta. Pues, como afirma el filósofo:

(...) podemos alcanzar la certeza sobre parte de lo que buscamos, y la creencia y la persuasión sobre el resto. Podemos llegar a una imagen de ella o vagar desde ella y creer que hemos encontrado sin haberlo. O podemos volvernos perplejo, tal como cuando los argumentos a favor y en contra nos parecen tener la misma fuerza. La causa de esta [confusión] es la

---

<sup>625</sup> Peters, op. cit., 1979, pág. 29: "(...) *the Aristotelian correspondence in Arabic had no visible effect on the political theories of Fārābī* (...) *Fārābī certainly knew of the Aristotelian correspondence, though not perhaps at first hand; but he either ignored or was ignorant of the political letters, when it came to his own theories*".

variedad de métodos que utilizamos en el tratamiento de un problema<sup>626</sup>.

Es válido recordar que esto se da de esta forma porque la enseñanza de los principios de los seres, cuyo conocimiento es fundamental para el desarrollo del hombre, depende, de acuerdo con al-Fārābī, del conocimiento de los principios de la instrucción. De esta forma, la comprensión de los tipos de lenguaje y de su utilidad en la política es fundamental para el entendimiento del sistema filosófico farabiano.

---

<sup>626</sup> Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág. 13: "(...) we may attain certainty about part of what we seek, and belief and persuasion about the rest. We may arrive at an image of it or wander from it and believe that we have encountered it without having done so. Or we may become perplexed, as when the arguments for and against strike us as having equal force. The cause of this [confusion] is the variety of the methods we use in treating a problem".

## CAPÍTULO V – LA ARTICULACIÓN ENTRE LENGUAJE Y POLÍTICA EN AL-FĀRĀBĪ

El río que hacía una vuelta  
detrás de nuestra casa  
era el imagen de un vidrio  
blando...  
Pasó un hombre y dijo:  
Esa vuelta que el río hace  
se llama cala...  
No era más el imagen de una  
serpiente de vidrio  
Que hacía una vuelta detrás de la  
casa.  
Era una cala.  
Creo que el nombre ha  
empobrecido el imagen.

Manoel de Barros, *O río que fazia uma volta*

Como se ha podido observar a lo largo de la exposición de las categorías ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas farabianas desarrollada en los capítulos anteriores, el filósofo árabe articula todos los elementos de su sistema bajo el objetivo de perfeccionamiento del hombre — comprendido en diferentes perspectivas—.

La presentación que ha sido hecha de tales categorías se configura como fundamental para la consecución del propósito a que se destina la presente investigación: la realización de una articulación entre lenguaje y política de acuerdo con la filosofía de al-Fārābī. De este modo, el presente capítulo se propone examinar, con base en los análisis de las tesis del Segundo Maestro discutidas hasta aquí, lo que se comprende como aquellos dos puntos esenciales para el entendimiento y problematización de su sistema filosófico.

Considerando siempre el principio *eudaimónico* a que sirve su sistema, la articulación entre lenguaje y política se trata, sobre todo, de un examen de cómo al-Fārābī vislumbra el ser del hombre en cuanto ser colectivo y propone una solución a los múltiples problemas resultantes de las particularidades, disposiciones y deficiencias existentes en los individuos. Empezando por la observación de que el filósofo árabe no se limitó a la realización de una



narrativa del contexto problemático que vivió o, incluso, a la constatación de las causas de los conflictos existentes, se intenta examinar las alternativas encontradas por él ante la consideración de las distintas formas de entendimiento de la realidad. Para ello, se inicia con una búsqueda por comprender cómo, ante la percepción y aceptación de la diversidad de individuos y culturas, es posible desarrollar un todo armónico. Para el filósofo, es en el ámbito de la política donde está la respuesta y es con el recurso del lenguaje que tal armonía se hace posible.

El Segundo Maestro comprueba en las diferentes formas de lenguaje una salida para los diversos modos de comprender el mundo, la verdad de los seres. Lejos de ser un conflicto, tal diversidad debe ser incorporada en el *modus operandi* de la práctica política, del buen funcionamiento de un organismo político. Destaca, pues, la distinción entre lenguaje filosófico y el religioso, teniendo en cuenta sus especificidades de forma, método y contenido. Ante el modo como desarrolla su pensamiento sobre estas dos formas de lenguaje, argumenta Massignon que él es

(...) el primero que se plantea el problema de las relaciones y los conflictos entre la fe en la revelación y el razonamiento científico. No con la nitidez enfática que tomará en al-Ghâzâlî o en Ibn Roch. Ocurre que al-Fârâbî parece haber tenido un temperamento bastante optimista, una fórmula conciliatoria de encontrar, desarrollar una solución sincrética en la que el elemento filosófico no prevalece tanto como en Ibn Sîna, dado que al-Fârâbî se mantiene más unido a los datos revelados e incluso parece recurrir a la experiencia mística, lo que prepara los caminos a la escuela 'iluminativa' de Suhrawardî<sup>627</sup>.

Se considera, entonces, en este momento de la investigación, el estudio del vínculo estructural existente entre el orden de los seres perfectos y la

---

<sup>627</sup> Massignon, Louis. 1934, « Préface », en Madkour, Ibrahim, *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient: « (...) le premier, que le problème des rapports et conflits entre la foi en la révélation et le raisonnement scientifique s'est posé. Non pas avec netteté dramatique qu'il prendra chez Ghazâlî ou chez Ibn Roch. Il s'agit cette fois, car al-Farabi semble avoir été d'un tempérament assez optimiste, d'une formule conciliatrice à trouver, développant une solution syncrétiste, où l'élément philosophique ne prédominera pas autant que chez Ibn Sîna, étant donné qu'al Fârâbî reste davantage attaché aux données révélées et paraît même recourir à l'expérience mystique; ce qui prépare les voies à l'école 'illuminative' de Sohrawardî ».

perfecta configuración de un ordenamiento político. Se trata de examinar el establecimiento de una comunidad perfecta que tiene la organización del universo como modelo para, luego, reflexionar acerca de la posibilidad de los hombres, que forman parte de la ciudad, de comprenderla y elegirla como ejemplo que debe ser seguido. Para ello, se resalta el fundamental papel del gobernante que, en la formación y mantenimiento de un orden político perfecto, posee, igualmente, un importante papel de legislador.

Es en el examen de la figura del gobernante legislador, del proceso de difusión de las leyes, del conocimiento sobre el mundo así como de las relaciones entre los ciudadanos como se resalta el papel político del lenguaje. Desde aquí se observa que el gobernante farabiano, por el uso de diferentes formas de lenguaje, adquiere características que trascienden aquellas del político de Platón, defendido en la *República* (aunque se admita la fuerte influencia del pensamiento del griego sobre el musulmán). Sin embargo, para la mejor comprensión de esta distinción y de la articulación entre política y lenguaje —que tiene el punto de intersección, exactamente, en la figura del gobernante—, se hace necesario, antes de todo, aclarar el vínculo existente entre la estructura política ideal y la metafísica.

### **5.1 Del vínculo entre metafísica y política en al-Fārābī**

El vínculo entre metafísica y política se establece en el hecho de que, por el conocimiento que el gobernante posee de los grados de los seres y del papel cumplido por cada uno de ellos en la estructura del universo, este intenta introducir el orden del mundo inteligible, que es perfecto, en la ciudad, a fin de perfeccionarla. Se trata de una estructura jerárquica en la que el conjunto de las partes forman un organismo único, de manera que lo que es logrado por una parte igualmente es logrado por el todo. Para ello, el desarrollo epistemológico es la clave, el elemento primordial para que el hombre delibere el perfeccionamiento de su ser conforme a la perfección del universo.

Solamente de esta forma el hombre puede ser parte del organismo inteligible, dejándose conducir por el Intelecto Agente en un proceso de elevación que tiene como resultado la adquisición de la felicidad.

A lo largo del estudio de ese proceso, es interesante observar que el fin ético —y, del mismo modo, político— es un fin que está más allá de la naturaleza puramente animal, mutable y contingente del hombre. Se encuentra, por lo tanto, en su realidad metafísica. Sin embargo, esto no significa que el hombre deba buscar la posibilidad de dejar de ser parte del mundo sublunar. Todo lo contrario, debe buscar, por medio de la política, un modo de realización de su verdadera naturaleza racional en este mundo. Valiéndose de la ciencia política en la formación de una comunidad perfecta, el hombre encuentra la posibilidad de desarrollar lo que hay de inteligible en su ser —la razón— y de vivir conforme a esta facultad que le distingue de todos los demás seres que comparten la naturaleza sensible.

Así, en la reunión del conocimiento de los inteligibles y de la ciencia política, argumenta el Segundo Maestro, el alma del hombre empieza un proceso de alejamiento de la materia, lo que da como resultado el perfeccionamiento de su ser y la consecuente adquisición de la felicidad. Tal proceso hace que el alma no necesite más de materia aunque habite este mundo. De acuerdo con esto, afirma al-Fārābī:

Cuando, pues, ya esté exenta de materia y sea como incorpórea, cesarán para ella los accidentes que en los cuerpos en cuanto tales tienen lugar. Entonces de esa alma ya no se podrá decir que se mueve o que esta queda, sino que, por el contrario, le convendrán las expresiones que se refieren a lo incorpóreo<sup>628</sup>.

Una vez haciéndose inteligible, incorpóreo, por la unión con el Intelecto Agente, el hombre es feliz porque pudo alcanzar su fin último desarrollando lo que ya le es dado por naturaleza: la facultad racional. A partir de esto, obtiene la posibilidad de realizar, en la ciudad, la misma estructura perfecta de los seres con los que, ahora, se identifica. Porque, como bien concluye Vallat: “Es

---

<sup>628</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág.101.

*en el hombre, en suma, que reside de una cierta manera el fin del mundo*<sup>629</sup>. Dicho de otra forma, por la elevación de su intelecto teórico, el hombre alcanza su perfección y, con él, también la alcanza la ciudad de la que hace parte. Por esta razón, afirma Ramón Guerrero que

(...) la Metafísica tiene que ver con la Política, estando incluida aquella dentro de esta, porque tiene relación directa con el hombre político y con la felicidad a que aspira: esta felicidad sólo se alcanza por el conocimiento de la estructura del universo que se ha adquirido<sup>630</sup>.

Solamente con el perfeccionamiento del hombre singular se da el primer paso para la posibilidad de que el mundo venga a ser perfecto tal como el conocimiento que adquirió. El hombre tiene, pues, en virtud de la aprehensión del orden metafísico de los seres, que adquirir su fin y, con él y a través de él, igualmente el mundo. Por esta vía, a ejemplo de los inteligibles, se nota que en la multiplicidad y diversidad de los hombres está presente la potencialidad de construir una unidad política y, así como se nota en el grado de los seres, cuanto más articulada la multiplicidad, mayor la perfección<sup>631</sup>. Cabe, de este modo, pensar la presencia de un aparato político y jurídico a fin de establecer y mantener esta estructura de la mejor forma posible.

Observando, primeramente, los diferentes grupos que forman parte de una comunidad, es posible percibir que algunos tienen la capacidad de gobernarse por sí mismos, mientras otros necesitan de la ayuda de otro que les gobierne. Sin la posibilidad de autogestión, los grupos que son gobernados por otros se ponen a la disposición de ellos, prestándoles servicios. Y, como ocurre con el hombre en relación al orden de los seres, los grupos que solamente sirven pueden, en su desarrollo, elevarse para la condición de gobierno intermedio (es decir, gobernando unos y prestando servicios a otros) hasta llegar a la posición de gobierno sobre todos los demás. En este momento, se nota la presencia de la actuación del Intelecto Agente que *“inspira el*

---

<sup>629</sup> Vallat, op.cit., 2004, pág. 146 : *“C’est en l’homme, en somme, que reside d’une certaine manière la fin pour le monde”*.

<sup>630</sup> Ramón Guerrero, op. cit., 1992b, pág. xxxiii.

<sup>631</sup> Cf. Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 89.

gobernante primero de la ciudad”<sup>632</sup>, dándole el conocimiento necesario para coordinar la gente.

### **5.1.1 Del conocimiento del orden del universo, la ciudad y el hombre**

Adquirido a partir de la unión con el Intelecto Agente, el conocimiento del orden del universo tiene un importante papel político. El orden del universo —o, en otras palabras, el modo como se articulan los seres inteligibles— es la estructura ideal que debe ser seguida en la formación de un organismo político. Pero no solamente esto. A lo largo de su sistema filosófico, en especial, de sus obras de cuño filosófico-político, al-Fārābī reflexiona sobre la influencia de los cuerpos celestes en el mundo sublunar. Estos ejercen una perceptible interferencia en la formación del clima, de los paisajes geográficos así como en los tipos de vegetaciones que, a su modo, influyen, como coparticipes, en la naturaleza y en el alma<sup>633</sup>.

Lejos de ser un evento ordinario, la observación de la influencia de los cuerpos celestes en el paisaje sirve para la verificación de los imágenes a las que los hombres están más acostumbrados y que, por esto, son más fácilmente comprensibles para ellos. El uso de estas imágenes es de gran importancia en el proceso de aprehensión de los inteligibles, porque son indispensables en el momento de instruir al hombre acerca de la verdad de los seres. Pues si, por un lado, el Intelecto Agente, como se ha visto en el tercer capítulo del presente trabajo, tiene el papel esencial de hacer que el hombre, que es inteligible en potencia, venga a convertirse en inteligible en acto<sup>634</sup>, por otro lado, no todos los hombres perfeccionan su conocimiento por la actuación directa del Intelecto Agente.

Ante eso, se ve la necesidad que algunos hombres tienen de que la realidad inteligible les sea enseñada y de que sea de la forma más fácil posible para ellos. Es, en este momento, cuando se evidencia la importancia de las imágenes que forman parte de su vida cotidiana. Estas se constituyen, por esta

---

<sup>632</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 91.

<sup>633</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 42.

<sup>634</sup> Sobre la potencia inteligible presente en el hombre, cf. Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 13.

razón, en eficientes instrumentos en la formación de un discurso que se propone análogo al conocimiento que se obtiene directamente de los inteligibles. Tales imágenes se articulan, de este modo, en la composición de una alternativa de comprensión del orden del universo, lo que está relacionado con los distintos grados de los hombres y, por lo tanto, a los distintos papeles que cada uno de ellos ocupan en la ciudad. Pues, tal como los seres que pertenecen al orden del universo son diversos y, por consiguiente, poseen diferentes funciones en el sistema, también son los hombres en la ciudad.

A partir de la observación de la actuación de los inteligibles en la comunidad, se nota, en al-Fārābī, la constante analogía entre lo que se establece en el organismo político y lo que se presenta en el orden metafísico. El filósofo defiende que del mismo modo que los cuerpos celestes se configuran como una multiplicidad que integra una unidad, igual debe ocurrir con los hombres en la ciudad. De esta forma, agregándose en un único todo, existen, en las ciudades,

(...) los hombres ilustres, los competentes en cuestiones de lenguaje, los mediocres, los guerreros y los que producen la riqueza. Los hombres ilustres son los sabios<sup>635</sup>, los prudentes y los que saben deliberar sobre asuntos importantes. Siguen luego los titulares de la religión y los competentes en cuestiones de lenguaje: los retóricos, los oradores, los poetas, los que reprenden las faltas del lenguaje, los secretarios y quienes son como ellos y se cuentan entre ellos. Los mediadores son los aritméticos, los geómetras, los médicos, los astrónomos y quienes son como ellos. Los guerreros son los que combaten, los guardianes y otros semejantes que se cuentan entre ellos. Los que producen la riqueza son los que obtienen los bienes para la ciudad, como los agricultores, los pastores, los comerciantes y otros como ellos<sup>636</sup>.

Ante esa diversidad y teniendo el orden del universo como modelo, se encuentra la ciudad virtuosa como la concretización del proyecto político farabiano. En ella se hace evidente la relevancia que el filósofo árabe atribuye al vínculo entre metafísica y política, algo que, a lo largo principalmente del *Libro de la religión* y de *La ciudad ideal*, es demostrado mediante diferentes

---

<sup>635</sup> Rep. VIII, 543a.

<sup>636</sup> Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 143.

aproximaciones. De acuerdo con esto, el filósofo árabe defiende que el gobernante debe ser para la ciudad semejante a lo que la Causa Primera es en el mundo inteligible y los ciudadanos, a su vez, deben ser equivalentes a los cuerpos celestes. Queda claro, con esta identificación, que la ciencia política es para el mundo sublunar similar a lo que la metafísica es en relación a los inteligibles, es decir, es aquella ciencia que

Da a conocer, además, la armonía, la mutua vinculación y el orden de unos con otros, y el orden y mutua colaboración de sus acciones, a fin de que, a pesar de su multiplicidad, sean como una sola cosa, a partir de la capacidad de regir que ese uno tiene y de su poder influir sobre la totalidad de ellos<sup>637</sup>.

En la ciudad virtuosa se presenta, por lo tanto, una correspondencia entre el gobernante último que rige todo el universo y el gobernante de la ciudad. El gobierno de la ciudad virtuosa actúa entre los hombres a fin de que todas sus virtudes y acciones tengan la perfección del orden de los inteligibles como base, dicho de otra forma, que este sea el parámetro y, a la vez, fin de la estructura política ideal. De este modo, de igual manera que con la multiplicidad de los seres inteligibles es posible realizar un organismo cohesivo, así también puede establecerse con las diferentes partes de la ciudad. Concluye, pues, al-Fārābī en *La ciudad ideal*:

La Causa Primera respecto de los demás seres, es como el jefe del Estado Modelo respecto de los demás miembros. Los seres inmateriales se parecen al Ser Primero, y a éstos siguen los cuerpos celestes, y a los cuerpos celestes, siguen los cuerpos materiales, o hílcos. Cada uno imita de algún modo a la Causa Primera, tiende a remedarla y la sigue en sus planes como a jefe y cada ser hace esto según su capacidad y así obtiene el fin según su grado (...) Tal debe ser el Estado Modelo. Todos los miembros sociales según su grado deben tener presente en sus funciones el fin del jefe primero<sup>638</sup>.

Resulta, entonces, que en la consideración de la totalidad de los seres (es decir, de los seres que integran el mundo inteligible y el sublunar), el vínculo entre el hombre y los cuerpos celestes, la ciudad y el orden del

---

<sup>637</sup> Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 90.

<sup>638</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 87.

universo es más estrecho en el establecimiento de la ciudad virtuosa, en una articulación en la que se hacen evidentes los principales elementos del sistema filosófico farabiano<sup>639</sup>. El orden del universo y de la naturaleza se configura, conforme a esta lectura, como una guía de la moralidad. Por esta razón, la ciudad virtuosa es una imitación de la estructura metafísica, de modo que no se puede, por lo tanto, relegar el conocimiento de los inteligibles. Para que ocurra el conocimiento y la fundamental comprensión de esta estructura, al-Fārābī discurre acerca de la función pedagógica del filósofo.

El modo de transmitir el conocimiento de los inteligibles —o, como se ha dicho, el papel pedagógico del filósofo— revela una interesante característica de al-Fārābī. Considerando el método de obtención del conocimiento de los inteligibles por el guía de la ciudad virtuosa juntamente con su tarea de llevarlo a los demás, se verifica, por un lado, que el gobernante farabiano es claramente de tendencia platónica. Por otro lado, la estructura metafísica, de la cual es indispensable el entendimiento, tiene una visible influencia de los principios de los seres presentados en el libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>640</sup>. Además del conocimiento de la metafísica, se percibe que si el filósofo debe cumplir su función de liberar a la gente de la ignorancia, tal como defendía Platón, es en la lógica, de fuente aristotélica, donde él encuentra la única forma posible de averiguar las premisas que versan sobre la verdad de los seres. Así, solamente cuando son examinadas bajo los cánones de la

---

<sup>639</sup> Según Vallat: “Toutefois, le parcours philosophique y est résumé avec assez de détails pour que l’on sache déjà, par anticipation, que l’étude de la philosophie politique y vient en dernier lieu parce qu’elle requiert la connaissance des fins ultimes de l’homme; or celles-ci sont du ressort de la métaphysique qui est elle-même le sommet des études théorétiques. Pour le dire, autrement, Farabi nous prévient qu’il n’y a pas de politique qui soit fondée en raison si elle n’est d’abord garantie par la métaphysique”(Vallat, op.cit., 2004, pág. 151).

<sup>640</sup> Es interesante la interpretación de Parens sobre la *Metafísica* de Aristóteles, en especial el libro *Lambda*, analizado bajo una perspectiva política: “Although the political content of Aristotle’s theology is negative – astral god are not concerned with the affairs of human beings – his theology is highly political. It promotes human self-reliance, especially in realm of politics. Thus, the belief in astral gods promotes the formation of certain kind of souls. In sum, the purpose of this theology is essentially psychological or political” (Parens, Joshua. 1995, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi’s Summary of Plato’s “Laws”*, New York: SUNY, pág. 4).



lógica, las aserciones que revelan la realidad de los inteligibles pueden ganar crédito de verdad para, entonces, ser enseñadas a todos los hombres<sup>641</sup>.

Al-Fārābī sigue, por lo tanto, una estructura expositiva que resalta, en primer lugar, la necesidad del conocimiento metafísico para, en un segundo momento, demostrar su filosofía política. Interesante, igualmente, observar que en *La ciudad ideal*, al hablar de las cosas que los moradores de la Ciudad modelo necesitan conocer, el Segundo Maestro comienza por la Causa Primera y, solamente después de hacer referencia al fundamental reconocimiento de las capacidades cognitivas, habla de aquellos temas propios de la política: el papel del hombre y la adquisición de la felicidad en la ciudad<sup>642</sup>. Destaca, mediante su método, que es preciso, antes de todo, salir de la cueva de la ignorancia para, luego, intentar conducir a los demás al conocimiento y adquisición del bien supremo. De esa forma, es necesario conocer la perfección, la verdad, el fin del hombre, es decir, dedicarse a los estudios teóricos de la realidad de los seres.

No hay, de acuerdo con el pensamiento filosófico farabiano, cómo realizar un análisis político sin antes conocer y evolucionar las disposiciones del hombre, en otras palabras, sin fundamentarse en el conocimiento racional que alcanza su punto máximo en el ámbito del inteligible. La metafísica es, de acuerdo con esto, el contenido de aprehensión necesaria. Sin esta, ni el desarrollo ético ni político se concretizan. Afirma, pues, que “*de dos modos se pueden conocer estas cosas: o imprimiéndose ellas en el alma como ellas son*

---

<sup>641</sup> No obstante la gran influencia verificada en sus textos, las fuentes del pensamiento político farabiano no se resumen en los dos grandes maestros griegos. A ellos se añaden, todavía, los elementos propios de la filosofía neoplatónica —aunque con algunas restricciones—, como bien llama la atención O'Meara: “*Al-Fārābī's Best State formulates with particular clarity what Proclus and other Greek Neoplatonists had held, that the metaphysical and physical worlds, in their organization, are paradigms of the Best political order (...) Al-Farabi's emphasis on the importance of this function of the political order and on the scale of degrees through which ever higher levels of approximation to felicity are reached reminds us more of the gradualistic approach of Iamblichus and of other later Greek Neoplatonists than of Plotinus, who gives less emphasis than they do to political life as a stage in human perfection*” (O'Meara, op.cit., 2007, pág. 195). Se destaca, todavía, que en esta mezcla entre política y metafísica al-Fārābī también demuestra la influencia recibida del pensamiento alejandrino. Sobre esto, cf. Vallat, op.cit., 2004, págs. 155-159.

<sup>642</sup> Cf. Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, op. cit., págs. 109-110.

*en sí o imprimiéndose en el alma mediante analogías y semejanza en cuanto que se produce en el alma una imagen que las representa*<sup>643</sup>.

Dado la necesaria aprehensión del inteligible y la consecuente implantación de su orden en el organismo político, la ciudad demanda la existencia de una persona o grupo que reúna las disposiciones que caracterizan el gobierno virtuoso. Se trata, ahora, de identificar cuáles son las características del gobernante ideal, sus actividades y estrategias para la formación y mantenimiento de la ciudad virtuosa.

## 5.2 El gobernante y legislador

Ocupando el oficio de guía, el gobernante de la ciudad virtuosa se pone ante una variedad de actividades que han que ser articuladas de manera más perfecta. Su tarea, por este motivo, presupone el conocimiento de cada una de las partes de la ciudad y la forma como se agregan en un todo integral, como bien argumenta al-Fārābī con la siguiente analogía:

Cuando el cuerpo se aparta del equilibrio de su constitución física, quien lo restituye al equilibrio y se lo conserva es el médico. De modo similar, cuando la ciudad se aparta del equilibrio en los hábitos morales de sus habitantes, quien la restituye al buen estado y se lo conserva es el político. El político y el médico tienen en común sus dos operaciones, pero se diferencian por los dos objetos de sus respectivas artes, pues mientras que el objeto de aquél son las almas, el objeto de éste son los cuerpos. Y así como el alma es más noble que el cuerpo, así también el político es más noble que el médico<sup>644</sup>.

En *La ciudad ideal*, por citar un ejemplo más, al discurrir sobre el gobernante, el filósofo árabe lista doce características que deben ser innatas a este hombre. Entre estas, se encuentran: inteligencia, sagacidad, buena

---

<sup>643</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, op. cit., pág. 110.

<sup>644</sup> Al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 98.

memoria, honestidad, justicia, etc<sup>645</sup>. Sin embargo, por reconocer la casi imposibilidad de reunirlos a alguien por completo, el filósofo admite la posibilidad de que este oficio sea ejercido por dos o más hombres. Si no se encuentran en la ciudad hombres con algunos de los elementos necesarios, será preciso que aquellos que desempeñan el papel de jefes sigan las determinaciones de las leyes establecidas por su antecesor. Esto se plantea de este modo porque es entre los habitantes de la ciudad donde se debe encontrar el gobernante, pero no se trata de un hombre común u ordinario, una vez que *“el oficio del jefe es del mismo género y especie que los de la masa, si bien es el más noble en este género y esta especie”*<sup>646</sup>.

Una vez que desarrolló el conocimiento teórico, que conoce los inteligibles y, además, se dedicó a la práctica de acciones virtuosas, el gobernante de la ciudad virtuosa intenta hacer que todos puedan obtener, al igual que él, la felicidad última. De acuerdo con eso, según al-Fārābī, las deliberaciones que vienen de este gobernante han de ser diferentes de aquellos de las ciudades ignorantes y del error, es decir, no deben buscar la realización de actividades pautadas en deseos particulares. Lejos de ver en la ciudad la posibilidad de obtención de sus intereses, el gobernante virtuoso no hace de los ciudadanos simples instrumentos suyos. Comprende que su oficio es tan importante como el de los demás, configurándose, de esta manera, en un guía que percibe que su felicidad depende del bienestar común de toda la ciudad. Así, aunque haya obtenido la perfección, comprende que esta es *“sólo una parte de esta perfección, y lo que él alcanza de esta parte varía en su medida, para un individuo aislado no puede lograr todas las perfecciones por sí mismo y sin la ayuda de muchos otros individuos”*<sup>647</sup>.

Se nota, por lo tanto, que el gobernante es aquel que se reconoce como pueblo y que percibe que los bienes que son buscados para sí también deben ser logrados por el pueblo del que forma parte. Así, aunque se configure como

---

<sup>645</sup> Cf. Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, págs. 92-95.

<sup>646</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 81.

<sup>647</sup> Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág. 23: “(...) only a portion of that perfection, and what he achieves of this portion varies in its extent, for an isolated individual cannot achieve all the perfections by himself and without the aid of many other individuals”.

elite por destacarse en sus oficios, no deja de ser pueblo. Su responsabilidad en cuanto más sabio entre los hombres y guía de la ciudad es la determinación de las acciones para la formación y establecimiento de las leyes que definen su gobierno virtuoso. Este, entonces, conserva la función de garantizar los buenos hábitos voluntarios desarrollados por los hombres a partir de dos fuerzas que, según al-Fārābī, son “*una, la fuerza que se compone de leyes universales; otra la fuerza que el hombre adquiere mediante la producción de acciones civiles y mediante las prácticas de operaciones*”<sup>648</sup>.

Por lo tanto, para la plena realización de su actividad, al gobernante le es fundamental la presencia de la buena capacidad de deliberación, a fin de que lo que ya existe en teoría pueda convertirse en la práctica con el uso de los medios necesarios. Corresponde a la capacidad deliberativa política, aquella que le permite percibir lo que es más útil para la comunidad que tiene la felicidad como fin. Hay que tener, debido a esto, una poderosa habilidad de legislar, algo que, a su vez, no puede ser alcanzado sin que tenga desarrollada la virtud moral<sup>649</sup>. La virtud moral y capacidad deliberativa deben, pues, estar presentes en él, de modo que el bien que desea a sí mismo y a los demás pueda ser adquirido. Posee, por tanto, el conocimiento de lo que es más noble y de la forma más perfecta: conoce la verdad filosóficamente.

La filosofía, de acuerdo con ese pensamiento, corresponde a la forma más perfecta de adquirir el conocimiento de la verdad y, por lo tanto, la que exige más esfuerzo del hombre. Es por esta razón que, al analizar la temporalidad de la filosofía en su *Libro de las letras*, al-Fārābī la considera como una ciencia que se adquiere en último lugar, dado que corresponde a la evolución de los demás conocimientos obtenidos por el hombre<sup>650</sup>. Vinculada al perfeccionamiento de la facultad racional, en el estudio de las particularidades del conocimiento filosófico hay que considerar las posibilidades de la obtención de los inteligibles por los hombres, pues el conocimiento de los inteligibles, una vez que no consisten en objetos que pueden ser aprehendidos por intermedio

---

<sup>648</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 69.

<sup>649</sup> Cf. Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, pág. 29.

<sup>650</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 89.

de la percepción, solamente se da en el entendimiento humano bajo la forma de demostración.

El conocimiento filosófico, una vez que es propio del silogismo apodíctico y apoyado exclusivamente en la razón, solo es adquirido por el hombre que superó las elocuciones dialécticas y sofísticas. Se trata del nivel máximo que se puede llegar en la aprehensión de los seres tales como son, el más perfecto grado de las ciencias teoréticas<sup>651</sup>. Debido a esto, la filosofía posee un lugar destacado, como aquella que refleja la naturaleza racional del hombre y mediante la cual puede alcanzar su perfección. En otras palabras, el conocimiento teórico adquirido por la filosofía a partir del uso del método demostrativo (*burhāniyya*), que es el único por lo cual se alcanza la certeza, proporciona al hombre la obtención directa de la verdad.

Esa exaltación de la filosofía se justifica, en la consideración de las cinco facultades que forman parte del alma, por el hecho de que la facultad racional se presenta como la única exclusiva del hombre. Corresponde a aquella facultad que le identifica como hombre, que le distingue de todos los demás seres. Por mediación de esa facultad, el hombre puede conocer y deliberar sobre la realidad. De este modo, es mediante la filosofía como el hombre obtiene lo que es necesario para conocer mejor y actuar más rectamente en el mundo, y es con base en esto que el Segundo Maestro identifica en el filósofo la adquisición de la suprema felicidad. En una relación directa con el inteligible, cuando se afirma que se conoce los inteligibles tales como son, significa afirmar que se le conoce filosóficamente —de modo distinto a la religión que, como se dirá más adelante, se configura como un conocimiento indirecto, como aquel que se constituye, principalmente, de los silogismos retóricos y poéticos—.

---

<sup>651</sup> Como afirma Janos, « (...) the Second Teacher considered demonstration not only possible, but also the proper method to use in cosmological inquiry. (...) Al-Fārābī makes it clear that demonstration is the highest philosophical method and that it is the only true means for humans to acquire the intelligible 'as they really are'. The theoretical sciences that use demonstration are described as a model for the other kinds of arts and disciplines, even though the latter can only provide symbolic imitations or approximations of their results" (Janos, Damien. 2012, *Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology*, Leiden: Brill, pág. 91).

La filosofía se destaca, debido a eso, por su carácter universal, y por esta razón el conocimiento adquirido con ella tiene validez entre todos los hombres, sin distinción. Son premisas necesarias, no posibles y, de este modo, verdaderas absolutamente. La filosofía corresponde, entonces, a la principal fuente de conocimiento del gobernante de la ciudad virtuosa. El gobernante se caracteriza por haber alcanzado el grado máximo del desarrollo intelectual, de manera que su conocimiento no le permite caer en conclusiones particulares, o en decisiones al servicio solamente de un grupo de hombres que conviven en una ciudad. En virtud de su destacado papel entre los demás, el gobernante recibe lo que al-Fārābī llama “inspiración de Dios”<sup>652</sup>. De acuerdo con él, el jefe de la ciudad:

Sólo por inspiración determina las acciones y opiniones que hay en la religión virtuosa. Y esto tiene lugar por uno o por los dos modos siguientes: o se le inspira todo lo que ha de ser determinado, o lo determina él mismo en virtud de la facultad que ha adquirido a partir de la inspiración y del Altísimo Inspirador, de manera que se le pueden manifestar por esa facultad las reglas por las que determina las opiniones y acciones virtuosas<sup>653</sup>.

En una primera lectura puede parecer confuso que, en este momento del texto, el filósofo árabe introduzca la inspiración (*wahy*) cuando, a lo largo de toda su lectura, defiende una cierta independencia de la facultad racional. Es decir, resalta constantemente la capacidad del hombre de, dado la presencia de los primeros inteligibles en su ser, perfeccionarse en un proceso de desarrollo epistemológico fundamentado en la razón —tal como se presenta en los clásicos de la filosofía griega y, especialmente, en el neoplatonismo—. Pero, lo que se encuentra es, en realidad, la presencia de la profecía unida a la defensa de la facultad que es particular del hombre. Se trata de una relación

---

<sup>652</sup> En el primer tratado de su *Sumario a las Leyes de Platón* (*Yawāmi' kitāb al-nawāmīs li-Aflātūn*), al-Fārābī comenta que para el filósofo griego “(...) el legislador verdadero no es todo aquel que quiere legislar, sino aquel que Dios ha creado y dispuesto para legislar”. En esta obra, al-Fārābī realiza un comentario a los nueve primeros capítulos de las *Leyes* de Platón. En el presente texto, se utiliza la traducción en castellano *pro manuscripto* de Ramón Guerrero. Más información sobre el texto, cf. Druart, Thérèse-Anne, “Le Sommaire du Livre des ‘Lois’ de Plato », en *Bulletin d'Études Orientales*, t. 50, 1998, págs. 109-155; Parens, *op. cit.*, 1995.

<sup>653</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 74.

cuya comprensión es fundamental para el buen entendimiento de su tesis acerca del origen de la religión.

De acuerdo con esa propuesta, en el significado de “profecía” no se verifica ninguna connotación sobrenatural o mística, sino una prueba más de la habilidad de al-Fārābī en conciliar las reflexiones filosóficas que tenía (en este caso, precisamente, de la lectura neoplatónica de la filosofía aristotélica) con su preocupación con la realidad propia de su contexto. Así, en la elaboración de una relación entre profecía y facultad racional, no se encuentra la anulación de una por la presencia de la otra. En realidad, la profecía consiste en un auxilio a la facultad racional y, por lo tanto, al perfeccionamiento del hombre. De esta forma, afirma Walzer, “(...) *inspiración divina (wahy) puede ser entendida como la unión del más alto conocimiento filosófico con la más alta forma de la profecía*”<sup>654</sup>, lo que no confiere cualquier subordinación de la facultad racional ante la profecía, sino justamente lo opuesto.

Una vez que el filósofo árabe destina a la profecía la facultad imaginativa, se queda en una posición inferior al conocimiento filosófico, lo que parece ser, para el estudioso arriba citado, resultado de una mezcla entre el Uno neoplatónico, como creador del mundo, y la Mente divina aristotélica. De manera equivalente, Vallat analiza el significado de la “inspiración” (*wahy*) en el Segundo Maestro. Argumenta que el filósofo árabe comprende el gobernante como inspirado por ser fiel a la realidad divina, inteligible, en el intento de transmitirla a los demás. Corresponde, antes de todo, al efecto de unión del intelecto teórico con el Intelecto Agente cuyo resultado es la producción de imágenes que poseen sentido profético en que se fundamenta la religión.

De acuerdo con lo expuesto, argumenta Vallat: “(...) *la profetología de Fārābī se resume a una teoría de la refracción en el potencial de símbolos que es, evidentemente, la imaginación, los inteligibles que el Intelecto agente*

---

<sup>654</sup> Walzer, R. 1957, “Al-Fārābī’s Theory of Prophecy and Divination” in *The Journal of Hellenic Studies*, v. 77, Cambridge: SPHS, pág. 142: “(...) *divine inspiration (wahy) can be understood as the union of the highest philosophical knowledge with the highest form of prophecy*”.

*infunde en el intelecto del Príncipe-profeta*<sup>655</sup>. Desde este vínculo entre el Intelecto Agente y el intelecto humano se produce la representación mental y sensible de los inteligibles. A partir de esta perspectiva, la revelación se configura en el nivel más alto a que se puede llegar con la facultad imaginativa. Por esta razón, en otras palabras, por obtener el conocimiento de los inteligibles por la facultad racional, el hombre es filósofo, y alcanzando el nivel más elevado de la facultad imaginativa es, al mismo tiempo, profeta<sup>656</sup>.

Ante la distinción entre profeta y filósofo como grados máximos a los que el hombre puede alcanzar en el conocimiento de los inteligibles y bajo la acción del Intelecto Agente, resulta que hay dos formas de adquirir e, igualmente, de anunciar el conocimiento. Sin embargo, una es más elevada que la otra, una vez que las verdades apodícticas son las que exigen más de las facultades del hombre —siendo propias de los sabios— y, por lo tanto, difieren en nivel de aquellas que resultan de la acción de la facultad imaginativa. Quienes carecen de las disposiciones de conocer las cosas por medio de la demostración y, lo que es lo mismo, por el desarrollo de la facultad racional, obtiene la realidad de los seres bajo imágenes propias de la imaginación que las representan. De esta forma, afirma al-Fārābī, “*ambas especies de conocimiento son aceptables; pero la de los sabios es sin duda mejor*”<sup>657</sup>.

Es, pues, con su capacidad de conciliar el conocimiento obtenido por la facultad racional con su destreza en reproducir imágenes a través de la facultad imaginativa como el gobernante adquiere la posibilidad de crear y, entonces, transmitir leyes. Dicho de otra forma: por un lado, es con base en las categorías filosóficas que tanto las leyes como las actividades y decisiones del

---

<sup>655</sup> Vallat, op. cit., 2004, pág. 169. “(...) *la prophétologie de Fārābī se résume à une théorie de la réfraction, dans le potentiel de symboles que constitue à l’évidence l’imagination, des intelligibles que l’Intellect agent infuse dans l’intellect du Príncipe-prophète* ».

<sup>656</sup> Sobre el lugar que ocupa la profecía en el sistema filosófico farabiano, afirma también Fakhry: “This skillful interpretation was not well-received by al-Fārābī’s Muslim successors, such as Ibn Sīna, who saw in it a derogation of the prophetic office, as a predicate of the somewhat subordinate faculty of the imagination. For Ibn Sīna and his followers, prophethood is rather a function of that part of the intellect which he calls ‘holy reason’ (*‘aql qudsī*) and which is intermediate between potential and actual reason and is really a species of habitual reason (*‘aql bi’l-malakah*). Once this habitual reason is actualized, it attains the level of acquired reason (*‘aql mustafād*), the highest intellectual stage attainable by humankind” (Fakhry, op. cit., 2002, pág. 91).

<sup>657</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 110.



gobierno ganan la característica de universalidad; por otro, es con la facultad imaginativa como se encuentra la posibilidad de difundir y convencer al pueblo a seguir una cierta determinación considerando sus particularidades. Resulta, así, que en la unión del filósofo al profeta se encuentra la posibilidad más efectiva de la formación de la ciudad virtuosa. Se trata, ahora, de comprender cómo se da la formación y establecimiento de las leyes en esta forma de gobierno.

### 5.2.1 La formación de las Leyes

En el cumplimiento de su actividad de ordenar la ciudad de manera análoga al orden del inteligible<sup>658</sup> y en el intento de que, en el cambio de gobierno, no sean alterados los hábitos cultivados por su gobernante primero, se verifica el importante establecimiento de las leyes. Son las leyes las que cumplen el papel de regir el comportamiento de los ciudadanos de manera independiente de las posibles arbitrariedades de los gobernantes. De esta forma, según al-Fārābī, la formación de las leyes surge a partir de la necesidad de que los ciudadanos puedan conservar los bienes que les fueron adquiridos por medio de la justicia<sup>659</sup>. Algo que, de acuerdo él, “(...) *solo sucede cuando se vuelve a cambiar lo que sale de su mano, voluntaria o involuntariamente, por un bien equivalente a aquel que salió de su mano, de la misma clase que el que salió de su mano o de otra clase*”<sup>660</sup>.

En el *Catálogo*, al-Fārābī deja evidente su preocupación por el hecho de que lo que fue alcanzado por un gobernante virtuoso no sea alterado con el cambio de gobierno. Es aquí donde se observa una de las fundamentales funciones de las leyes: la garantía de que las características que identifican la

---

<sup>658</sup> Sobre esto, concluye Ramón Guerrero: “esta sistematización y organización del universo es lo que debe conocer el filósofo para poder desarrollar su acción práctica en el Estado perfecto” (Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1985, pág. 124.).

<sup>659</sup> El concepto farabiano de justicia se fundamentan en aquel presentado por Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco*. Es interesante, también, observar su análisis acerca de la justicia que debe ser considerada en circunstancias de guerra. Admite la existencia de esclavos por situación de vencido de guerra, de manera que los servicios prestados resultan de una situación justa (cf. al-Fārābī, *La ciudad ideal*, págs. 118-120). Sobre una relación entre justicia, guerra y religión en al-Fārābī, cf. Fakhry, *op. cit.*, 2002, pág. 114-117.

<sup>660</sup> al-Fārābī, *Artículos de la ciencia política*, pág. 126.

ciudad virtuosa puedan perdurar aunque se cambie su gobierno. Las leyes, bajo ese entendimiento, consisten en una herencia dejada de un gobernante a otro, a fin de que la virtud alcanzada permanezca como parte de un determinado pueblo o nación. Son ellas las que deben, entonces, gobernar sin interrupción, porque no dependen del gobernante que gobierna durante un determinado periodo<sup>661</sup>. Así, por su propia naturaleza de coordinar la relación entre los hombres con base en la justicia, las leyes han de extenderse a las diferentes actividades a fin de evitar conflictos innecesarios.

A lo largo de su reflexión sobre el necesario vínculo entre el hombre y las leyes establecidas para una buena convivencia en la comunidad, al-Fārābī muestra la influencia recibida de Platón. En sus obras, se verifica que el filósofo árabe está de acuerdo con la defensa platónica de que las leyes tienen el papel de evitar los males que se producen en el alma del hombre consigo mismo y de buscar la justicia en las relaciones de él con los demás<sup>662</sup>. Deja evidente, en este momento, su conocimiento del contenido de las *Leyes* del filósofo de la Academia<sup>663</sup>. Como ejemplo, se presenta la observación que él hace sobre el papel que el filósofo griego atribuye al legislador, como aquel hombre que debe *“desear el rostro de Dios, loado y ensalzado sea, buscar la remuneración y la otra vida, y adquirir la suma virtud, la que está por encima de las cuatro virtudes morales”*<sup>664</sup>.

Resulta interesante observar que, en su análisis del proceso de formación y de la justificativa de las leyes, al-Fārābī no establece una constitución en específico. El filósofo, en realidad, se limita a defender un ideal que deba ser seguido en la configuración de una legislación: el bien, la felicidad. Corresponde a un ideal que él parece no haber encontrado en su contexto, lo que se nota, principalmente, cuando realiza la narrativa sobre los diferentes organismos políticos no virtuosos. En la ciudad virtuosa,

---

<sup>661</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 71.

<sup>662</sup> Leyes 625c-d y 626a.

<sup>663</sup> Existe una discusión sobre el contacto de al-Fārābī con las *Leyes* de Platón, un debate que tiene su raíz en la falta de certeza de una traducción del texto griego al árabe y de la posibilidad de que lo que existió en árabe fuera, en realidad, una versión corrompida o, incluso, solamente un comentario realizado por Galeno. Acerca del tema, cf. Parens, op. cit., 1995, págs. xxvii – xxxi.

<sup>664</sup> Al-Fārābī, *Sumario a las Leyes de Platón*, pág. 6.

diferente de las demás, prevalece la propuesta de un vínculo menos competitivo entre los miembros, de manera que el poder no es el fin de las acciones humanas. Como un reflejo de su visión y posicionamiento de lo que presenciaba, el legislador farabiano tiene que enfocarse al perfeccionamiento del comportamiento de los hombres, intentando excluir de estos los vicios propios de las ciudades ignorantes. De acuerdo con eso, afirma Crone:

(...) esto está en consonancia con Platón y Aristóteles, que también pensaron en las constituciones en términos mucho más amplios de lo que es habitual hoy en día, y Aristóteles las identificó también en términos de acuerdo con sus fines, dando al de la oligarquía como el más próspero. Pero "constitución" (*politeia*) en lenguaje de los antiguos incluía la distribución del poder, punto en el que el concepto moderno se centra, mientras que al-Fārābī usa el término solamente en el sentido de un conjunto de creencias y prácticas compartidas por un grupo, de manera colectiva de vida<sup>665</sup>.

De esa forma, lo que se verifica es una preocupación por el desarrollo de las virtudes del hombre, la creación de valores, como resalta Crone. Es considerando la capacidad que un régimen político, una legislación o, incluso, una religión tiene de conducir el hombre hasta su fin que se puede definirlos como virtuoso o no. La felicidad, es, pues, la medida de los valores morales perfeccionados por el hombre. Así, es en el ejercicio de las virtudes morales, propias de los hombres que siguen las leyes, como es posible la obtención de lo que ha de más noble en el ser humano. Se dice "más noble" por el hecho de que la formación de las leyes se da bajo el intento de que el hombre alcance no solamente las virtudes humanas, sino incluso aquellas divinas, pues, una vez que las leyes son fundamentadas en la razón, tienen su referencia en el orden del universo, en la realidad inteligible. Por lo tanto, si se entiende que el fin del hombre es metafísico por consistir en el perfeccionamiento de lo que hay de

---

<sup>665</sup> Crone, Patrícia. 2004, "Al-Fārābī's Imperfect Constitutions" en *Mélanges de L'Université de Saint-Joseph*, n.57, pág. 191. "(...) this is in line with Plato and Aristotle, who also thought of constitutions in much broader terms than is customary today, and Aristotle identified them in terms of their ends as well, giving that of oligarchy as wealth. But "constitution" (*politeia*) in ancient parlance did include the distribution of power, on which the modern concept focuses, whereas al-Fārābī uses the term to mean no more than a set of beliefs and practices shared by a group, a collective way of life".

inteligible en su ser, la razón, las leyes contribuyen para que la conquista de este bien superior, metafísico, sea alcanzado.

Ante lo expuesto, se verifica que, en la formación de las leyes de una ciudad, el legislador intenta hacer que los ciudadanos las acepten y actúen de acuerdo con ellas. Se trata de un proceso de convencimiento que se justifica por el hecho de que la acción del hombre tiene su origen en los hábitos morales que cultiva y, de esta forma, son actos voluntarios, no “condicionados” por la naturaleza. Son exactamente estos actos, que se producen en el hombre a partir de su capacidad de deliberación, los que deben ser desarrollados, una vez que son los que los distingue de los demás seres. Por esta razón, en las primeras líneas del prólogo al *Sumario del libro de las Leyes de Platón*, el filósofo afirma que:

Puesto que aquello por lo que el hombre es más excelente que los demás animales es la facultad por la que discierne las causas y las cosas en las que puede obrar libremente y considerarlas, de manera que conoce lo que es útil, para poder elegirlo y obtenerlo para sí y para rechazar y evitar lo que es inútil —esto pasa de la potencia al acto sólo por la experiencia (el significado de “experiencia” es la observación de las cosas particulares y el juicio sobre las universales en cuanto a lo que halla en esas cosas particulares)—, entonces será más excelente y perfecto en cuanto a la humanidad aquel en quien se den más experiencias de éstas<sup>666</sup>.

Resulta que, aunque el filósofo árabe haga una analogía de las acciones del hombre tanto con el orden del universo como, también, con las partes del cuerpo que realizan sus actividades de manera armónica en función del bien de todos, el hombre no actúa en sociedad como quien cumple una determinación exterior. No obstante las potencias naturales que forman parte de su ser, el comportamiento moral de los hombres no se fundamenta en acciones que les son predispuestas por naturaleza. Es cierto que el filósofo árabe igualmente considera, además de los hábitos voluntarios, aquellos que forman parte de la naturaleza humana. Por esto, en el *Libro de la política* afirma que el gobernante tiene que hacer desaparecer de la ciudad tanto los males voluntarios como los

---

<sup>666</sup> Al-Fārābī, *Sumario a las Leyes de Platón*, pág. 3.

naturales que resultan de la actuación de los cuerpos celestes sobre el mundo<sup>667</sup>.

No obstante la consideración de que, en el cumplimiento de su función, el gobernante tiene que tener en cuenta la actuación de los cuerpos celestes, es la consolidación del bien que resulta de la acción humana en lo que se debe concentrar más atención. Es considerando la voluntariedad de los actos como el gobernante de la ciudad legisla e intenta hacer que los hombres se sientan, voluntariamente, conducidos a seguirlas como posibilidad de alcanzar su fin y el objetivo de la sociedad<sup>668</sup>. Para ello, el legislador debe poseer una buena capacidad de deliberación y desarrollar su habilidad argumentativa, así como conocer bien las particularidades del pueblo al cual forma parte, tales como sus costumbres, tradiciones y cosas fácilmente comprendidas por ellos.

Basándose, además de los hábitos voluntarios, en el conocimiento de los primeros principios, el gobernante de la ciudad establece las leyes. Legisla teniendo la realidad de los inteligibles como modelo, como una matriz en la que se encuentra el parámetro de la buena conducta en búsqueda de la armonía entre los seres. Lo hace por comprender que las leyes son fundamentales en el mantenimiento de la estructura política, de modo que todos han de seguirlas, aunque, algunas veces, no tengan la posibilidad de conocer sus propósitos con claridad. Es debido a esto —es decir, por saber que algunos hombres no poseen por naturaleza determinadas disposiciones, o porque, por la costumbre, no perfeccionaron sus capacidades epistemológicas— por lo que el gobernante encuentra la necesidad de transmitir los preceptos que rigen una sociedad. Solamente por esta vía es posible a tales hombres la conquista de la felicidad en particular y, de manera más amplia, a la comunidad que integra en su complejo político.

El gobernante farabiano adquiere igualmente, en ese sentido, el papel de educador y de alguien con fuerte capacidad de persuasión. Considera, en la ejecución de su actividad, la importancia de los medios de convencer a la gente a cumplir las determinaciones de las leyes. De esta forma, una vez que tiene el

---

<sup>667</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 53.

<sup>668</sup> Cf. Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 84.

perfecto entendimiento de los significados y objetivos de las leyes y que conoce las limitaciones y particularidades de los diferentes tipos de hombres forman la ciudad, el gobernante se dedica al establecimiento de la mejor forma de transmitir las e implantarlas entre los ciudadanos.

### 5.2.1.1 La transmisión de las leyes

En el intento de hacer que las leyes sean cumplidas, el gobernante tiene en cuenta que los seres objetos de conocimiento del intelecto teórico son, en algunos casos, de difícil acceso al pueblo. Por esta razón, como algunos “*por disposición natural o por costumbre, no tienen capacidad para comprender y concebir estas cosas*”<sup>669</sup> que son propias del conocimiento filosófico, es preciso que otra facultad del alma actúe para que la adquisición del conocimiento y consecuente obtención de la verdad sea posible. Se trata, pues, de investigar otra vía, aquella que no corresponde a la aprehensión de la realidad por medio de la filosofía, sino que se edifica en la facultad imaginativa: la religión. De esta manera, explica el filósofo árabe,

Cuando se han establecido las leyes en estas dos categorías, y se les han añadido los métodos con los que se convence, se enseña y se educa al pueblo, surge la religión, mediante la que el pueblo recibe enseñanza y educación, y con la que es tomado todo lo que lleva a la felicidad<sup>670</sup>.

Conforme a esas palabras, se verifica la construcción, hecha por el gobernante y filósofo, de un método secundario de exposición del conocimiento verdadero. Son establecidos modos distintos de conocimiento de los inteligibles, es decir, son defendidas dos formas, dos vías de entendimiento de la verdad acerca del mundo que se justifican por la percepción de las limitaciones de algunos hombres y de sus diferentes grados. De esta manera, se observa que el entendimiento de los inteligibles puede ser adquirido bajo una forma directa o indirecta. La primera solamente es posible, como se ha podido notar, por la filosofía, con el uso de la facultad racional. La segunda forma consiste en conocerlos con la ayuda de la representación, de la imitación

---

<sup>669</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 53.

<sup>670</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 86.

bajo símbolos que se distinguen de acuerdo con lo que es más fácilmente comprendido por los hombres.

De acuerdo con ello, el lenguaje simbólico posee, en el filósofo árabe, una función distinta de aquella que justificaba el lenguaje mitológico que solía utilizar Platón. Como bien afirma al-Fārābī en su *Sumario*:

Platón menciona los árboles cipreses y describe el camino que seguían el que era preguntado y el que preguntaba así como sus paradas. (...) con eso lo que [Platón] quería era prolongar [el discurso] y unió el sentido literal del discurso con otras cosas semejantes para [obtener] un significado distinto de lo que él pretendía con el fin de ocultar cuál era su propósito<sup>671</sup>.

De modo distinto, el filósofo de al-Fārābī utiliza imágenes para que la comprensión de la verdad se dé de manera más clara. En otras palabras, esta forma simbólica e imaginada según la cual el filósofo también es gobernante y legislador de la ciudad virtuosa, es utilizada para que la realidad de los inteligibles llegue a todos los grados de los hombres. Se afirma, entonces, que los seres representados (los inteligibles) son unos e inmutables, y los símbolos que los imitan son múltiples y variados. Algunos de estos símbolos pueden ser más fieles a los seres representados, otros no, de modo que la defensa a tal representación se fundamenta en el hecho de que la adquisición de la perfección teórica se refleje en el modo de actuar del hombre; por esto es indispensable el conocimiento de los últimos principios, mediante la forma que le sea posible.

Es preciso, según al-Fārābī, la formación de un discurso que, bajo forma de religión, convenza a la gente de aquellas realidades que son demostradas por las categorías filosóficas. Con este propósito, el gobernante encuentra, en la religión, una salida para el cumplimiento de su principal actividad: la conducción de todos los ciudadanos a la conquista de la felicidad. Esta salida propuesta por el filósofo árabe demuestra su concordancia con las tesis encontradas entre los filósofos de tendencia pagana, lo que sería resultado de su intenso contacto con la filosofía e intelectuales paganos. Así, como bien

---

<sup>671</sup> Al-Fārābī, *Sumario a las Leyes de Platón*, pág. 5.

deduce Vallat, al-Fārābī “(...) mismo fue de una cierta manera un filósofo "pagano", es decir un intelectual cuya "religión" consistía más en una especie de metafísica de tipo neoplatónico que en una ley divina inspirada de algún modo en el Corán<sup>672»673</sup>.

Es, entonces, propia del gobernante la utilización de formas de transmisión de mensajes después de la obtención del conocimiento teórico. Es su tarea buscar la mejor forma de expresarse para los que no adquieren el conocimiento de la realidad a partir del desarrollo de la facultad racional. La religión es una alternativa que, de acuerdo con al-Fārābī, está directamente vinculada al uso de los métodos argumentativos. Teniendo la retórica y la dialéctica como una de sus principales auxiliares en la transmisión del discurso y verificando la poética como indispensable en la formación de una narrativa que se fundamenta en los símbolos de la facultad imaginativa, el lenguaje religioso, además del filosófico, es un importante instrumento político.

La religión supone, ante las necesidades presentadas en la creación y mantenimiento de la ciudad virtuosa, un importante medio con que hacer que los hombres sigan las determinaciones<sup>674</sup>. El legislador de al-Fārābī se

---

<sup>672</sup> Es interesante observar que, aunque realice una reflexión acerca de las leyes y de la religión, en ningún momento, a lo largo de sus obras, al-Fārābī hace referencia al Corán —a diferencia de su sucesor Averroes (1126-1198), que lo hace con frecuencia. Sobre la presencia del Corán en los textos filosóficos de Averroes, cf. Puig Montada, Josep. 2013, “Averroes y su uso de aleyas coránicas” en *Summa*, n. 1, págs. 12-22.

<sup>673</sup> Vallat, op. cit., 2004, pág. 23 : “(...) *était lui-même une manière de philosophe 'païen', c'est à dire un intellectuel dont la 'religion' consistait bien plus en une métaphysique de type néoplatonicien qu'en une loi divine inspirée de quelque façon par le Coran* ».

<sup>674</sup> Sobre esto, explica Parens: “(...) religion and law are so inextricably bound up with one another in Islam (...) In the *Enumeration*, Alfarabi describes the political phenomena as he finds them in his community. The highest opinion – in this case the opinions about God – are the highest purpose of the Lawgiver. His highest purpose is not political” (Parens, op. cit., 1995, pág. 4). Lammeer, a su vez, en el último capítulo de su libro *Al-Farabi y los silogismos aristotélicos*, resalta el papel político de la religión en el establecimiento de las leyes al afirmar: “(...) for al-Fārābī, *milla* (religión) and *sharī'a* (the law, which, for a Muslim, is Islamic law) are synonymous (*mutarā-difa*) expressions, the implication of his view is that the law as laid down by the divinely inspired philosopher-king of given community is an imitation, an imperfect copy of philosophical truth itself” (Lameer, Josep. 1994, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden: Brill, pág. 263).

Lo que parece ser más razonable, considerando las palabras del filósofo a lo largo del *Libro de las letras*, principalmente, y del *Libro de la religión*, es que la verdadera preocupación de al-Fārābī es el desarrollo del hombre y, por consiguiente, de la ciudad. Por esto, la conclusión de que la política sería, en realidad, un propósito teológico, parece escapar de la comprensión de que, al mencionar que el gobernante se asemeja a Dios, intenta, en realidad, hacer evidente el modo como debe ser establecido un organismo político perfecto. Su atención está



presenta, de acuerdo con las características destacadas a lo largo de este apartado, de manera semejante a aquel enseñado por Platón. No obstante, posee una característica más. Conforme a la propia narrativa del Segundo Maestro, los legisladores descritos en las *Leyes* “se refieren a las causas por las que consiguen las virtudes; mandan y persuaden a los hombres que las sigan, para que con su cumplimiento se alcance la virtud”<sup>675</sup>. Una vez más se hace evidente que, en el cumplimiento de esta tarea, al legislador cabe la capacidad de realizar representaciones de las determinaciones que han que ser cumplidas por los ciudadanos.

Se concluye, tras lo expuesto, que el gobernante y legislador primero es, además de filósofo, el creador de la religión:

Tal es la primera condición del jefe del Estado Modelo. Debe estar, además, dotado de buena imaginativa para pintar con el lenguaje todo lo que ha conocido y debe ser capaz de instruir a otros acerca de la felicidad y de la práctica de las cosas con que la felicidad se obtiene<sup>676</sup>.

Filósofo y profeta se confunden en el gobierno de la ciudad virtuosa. El gobernante es, así, filósofo por conocer la realidad de los inteligibles de forma con base en la demostración, e, igualmente, profeta, por crear una religión a partir de los símbolos necesarios para la buena comprensión de la verdad. De este modo al término “profeta” no se puede, de modo alguno, atribuirle un significado místico, una vez que el profeta de al-Fārābī es aquel que, por poseer la verdad, la imita o la transforma en imágenes a fin de obtener más aceptación<sup>677</sup>. En las palabras del filósofo: “Así mediante los inteligibles que

---

destinada al perfeccionamiento del hombre y a cómo este puede hacer de la ciudad un ambiente tan perfecto como el divino. A modo de ejemplo se encuentra la siguiente comparación: “Luego hace esto mismo en las facultades del alma humana. Luego hace esto mismo en los órganos del cuerpo humano. Luego hace esto mismo también en la ciudad virtuosa y establece el rango del rey y del gobernante primero en ella en relación al rango de Dios (*al-ilāh*), que es el dirigente primero de los seres, del universo y de cuantas especies hay en él (...). Así hasta llegar al grado del oficio real. Es evidente que por este oficio ningún hombre puede prestar servicio en absoluto, sino que, al contrario, es un oficio y un hábito porque sólo se gobierna” (Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 90).

<sup>675</sup> Al-Fārābī, *Sumario a las Leyes de Platón*, pág. 6.

<sup>676</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 91.

<sup>677</sup> Acerca del modo cómo la profecía es comprendida entre los musulmanes, afirma Ramón Guerrero: “El hecho profético, que explica y da razón de la revelación divina, fue el eje sobre

*recibe, habrá una profecía de cosas divinas. Tal es el más perfecto que puede llegar la imaginativa y el más alto grado a que mediante esa potencia puede llegar el hombre*<sup>678</sup>.

Teniendo entonces en cuenta el vínculo que el filósofo árabe realiza entre religión y política, es patente la presencia de una reflexión acerca de la conducción de la mayoría de los hombres a partir del soporte de una revelación. Se verificaría, en este tipo de religión, una conciliación entre ley divina y política humana, principalmente cuando se añade el papel legislador al gobernante-profeta. Ante esto, al-Fārābī parece estar influenciado por las religiones monoteístas, a ejemplo de la figura de Moisés. Acerca del tema, Crone llega a la conclusión de que:

Sus maestros más importantes probablemente no eran filósofos en absoluto, ni siquiera doctores, sino clérigos cristianos. A diferencia de los filósofos neoplatónicos, los cristianos usaban regularmente la palabra *politeia* en el sentido amplio de la "forma de vida" o "conducta", sobre todo cuando esta conducta refleja los más altos valores de la comunidad o individuo en cuestión: es exactamente así como al-Fārābī utilizó la palabra, o sus equivalentes árabes. Los clérigos cristianos, o al menos Eusebio (d.340), también identifica a Moisés como legislador en el estilo platónico, habiendo aprendido a hacerlo desde judíos helenizados como Filón y Josefo: al-Fārābī fue simplemente la continuación de esta tradición cuando identifica a los profetas como filósofos fundadores de comunidades religiosas<sup>679</sup>.

---

el que giró el pensar islámico. Este hecho transmitió a los hombres la voluntad de Dios, exhortándolos a obedecerla, y puso a disposición de ellos un conocimiento sobre el principio de toda realidad, que les obligó a admitir un saber precedente de Dios y propagado por los Profetas, elegidos por Dios (...). El hecho profético también movió a reflexionar sobre las relaciones humanas en una comunidad y suscitó diversas teorías en torno a la sociedad, el Estado y sus formas de gobierno. Religión y política son términos indisociables en el Islam" (Ramón Guerrero, op.cit., 2005, págs. 77-79). Es por esta razón que Fakhry comprende que "(...) al-Fārābī appears to be thinking of the Sunnite caliph, who ruled the whole of the Islamic world or the Abode of Peace (*Dār al-Salam*); although in current usage, the term 'Imām' was usually reserved for the spiritual and political head of the Shi'ite community" (Fakhry, op. cit., 2002, pág.103).

<sup>678</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 80.

<sup>679</sup> Crone, op. cit., 2004, pág. 220: "*His most important teachers probably were not philosophers at all, or even doctors, but rather Christian churchmen. Unlike the Neoplatonist philosophers, the Christians regularly used the word politea in the loose sense of "way of life" or "conduct", especially when this conduct reflect the highest values of the community or individual in question: this is exactly how al-Fārābī used the word, or rather its Arabian equivalents. Christian churchmen, or at least Eusebius (d. 340), also cast Moses as a lawgiver in the Platonic style, having learnt to do so from Hellenized Jews such as Philo and Josephus: al-Fārābī was simply continuing this tradition when he cast the prophets as philosophers founding religious communities*".

Con base en esto, lo que se encuentra, en resumen, es que, al igual que un filósofo, el gobernante tiene que haber desarrollado su intelecto en máximo grado, conociendo la realidad de los seres, el orden de los inteligibles para hacer de la ciudad una estructura semejante al universo. Siendo gobernante y filósofo, su acción en la ciudad debe ser, por lo tanto, análoga a la acción de Dios, utilizando lo que posee de más divino. Como legislador, legisla de acuerdo con su facultad racional, pues las leyes racionales son aquellas que conducen a la elaboración de una ciudad perfecta, una vez que “(...) *no hay modo de conocer las verdades y virtudes de las leyes y las verdades de todas las cosas sino por la argumentación racional y la instrucción en ella y que es preciso que los hombres se adiestren y ejerciten en ella*”<sup>680</sup>. De esta forma, a los hombres de la ciudad, que no tienen el discernimiento sobre lo que es fundamental para la conservación del organismo político que viven, nada más viable que creer y aceptar las leyes de sus legisladores.

Por esa razón, el gobernante tiene que tener claro que la religión — y, en consecuencia, la ley religiosa— es en realidad una expresión popular de la verdad filosófica. Resulta, así, necesario comprender las características que el Segundo Maestro atribuye a la religión virtuosa, como utiliza los métodos argumentativos y las ciencias que surgen con base en ella. Se entiende que solamente a partir de la comprensión del significado de la religión es posible el examen de la distinción entre la función que tanto la filosofía y la religión adquieren en la ciudad virtuosa. Esta distinción proporciona el entendimiento de las diferentes formas de lenguaje que deben ser utilizadas con la gente, con los distintos grupos que componen la ciudad. Al final, es en la síntesis de política y lenguaje que se hace concluyente el fin de alcanzar los objetivos que caracterizan la ciudad perfecta.

---

<sup>680</sup> Al-Fārābī, *Sumario a las Leyes de Platón*, pág. 8.

### 5.3 La religión: una exigencia de orden epistemológico-político

En el análisis del significado de la religión en la filosofía farabiana, se constata que su surgimiento se relaciona con la verificación, como se ha visto, de las diferentes clases de hombres. Se trata de una distinción que, sobre todo, clasifica los hombres en dos grupos bien determinados, como define al-Fārābī con las siguientes palabras: “*Quienes tienden a la felicidad como concebida y quienes aceptan los principios como concebidos, son los filósofos, mientras que quienes tienen estas cosas en sus almas como imaginadas y quienes las aceptan y tienden a ellas así, son los creyentes*”<sup>681</sup>. Ante esto, se comprueba una distinción entre conocer y creer y, por consiguiente, entre los que conocen y los que creen.

Bajo el propósito de hacer posible el conocimiento de los inteligibles, aunque no aprehendidos tales como son, la religión consiste, para al-Fārābī, en un conjunto de imágenes advenidas de la facultad imaginativa. Conforme a esto, el objeto de creencia y aceptación de parte de los hombres corresponde, entonces, a la verdad de los primeros principios, de los inteligibles, convertida en símbolos imaginados y de fácil aprehensión. Como resultado del perfeccionamiento de la facultad imaginativa, por medio del lenguaje religioso, el hombre puede comprender la realidad<sup>682</sup>. Así, estando al servicio de la

---

<sup>681</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 61.

<sup>682</sup> De acuerdo con su comprensión de la religión, para al-Fārābī no se trata de rechazar las doctrinas religiosas, ni siquiera por aquellos que no las necesitan. Si se comprende que la religión es, en realidad, otro nivel de verdad, no hay razón para entenderla solamente como algo falso. Con esto, analiza Crone, el Segundo Maestro parece dar respuesta a las desconfianzas que estaban presentes en cuanto a la legitimidad del ejercicio del profeta. Pues, afirma Crone, “the concept of pseudo-prophet has a long history in the ancient world and figures prominently in pagan polemics against Judaism and Christianity in antiquity, when philosophically inclined people would dismiss Moses and Jesus (among many others) as mere tricksters who used magic to impress people and make money out of them. This is also one of the ways in which the Prophet's claim to prophetic status is countered by his opponents in the Qur'ān. The argument had acquired fresh importance in the tenth century, when some philosophers had once more taken to rejecting prophets (and lesser religious leaders too) as swindlers. The two best examples are al-Sarakhsī (d. 286/899) and Abū Bakr al-Rāzī (d. 313/925), who both dismissed prophets as mere tricksters, revealed religion as illusory, and miracles as mere sleights-of-hand” (Crone, op. cit., 2004, pág. 200).

transmisión del conocimiento, se verifica que la religión depende, pues, de la filosofía, como bien explica el filósofo:

(...) las dos partes de las que está constituida la religión están subordinadas a la filosofía, (...) y como la ciencia de algo consiste en el conocimiento demostrativo, esta parte de la filosofía [la parte práctica] es la que proporciona entonces la demostración de las acciones determinadas que hay en la religión virtuosa. Y siendo la parte teórica de la filosofía la que proporciona las demostraciones de la parte teórica de la religión, entonces la filosofía es la que da las demostraciones de lo que comprende la religión virtuosa. El oficio real, del que procede la religión virtuosa, está, entonces subordinado<sup>683</sup> a la filosofía<sup>684</sup>.

Por tal razón, se justifica que así como existen distintas lenguas, igualmente existen varias religiones, y como las lenguas sirven para un determinado pueblo, igual ocurre con las religiones. Es decir, los símbolos y reglas que forman parte de una determinada religión no tienen, necesariamente, que ser universales —dado que se originaron y constituyen una cultura específica<sup>685</sup>— pero están subordinados a la universalidad de la filosofía. Por lo tanto, tal y como la filosofía conduce al hombre a la felicidad al proporcionarle el conocimiento de la verdad, la religión puede, igualmente, conducir al hombre hacia este bien. Ante esto, se verifica que el filósofo, además de resaltar la necesidad del conocimiento de la realidad, considera las limitaciones cognitivas de los hombres<sup>686</sup>.

Como una alternativa necesaria debido a los distintos niveles cognitivos del hombre, con el uso de la religión la verdad es adquirida, pero de forma

---

<sup>683</sup> Gómez Nogales, tras una larga argumentación en el intento de hacer equivalente o, incluso, inferior jerárquicamente la filosofía a la religión, afirma: “Mas aún hay algunos aspectos en lo que la filosofía podía superar a la profecía” (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 87).

<sup>684</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 78.

<sup>685</sup> Una vez que queda evidente esta comparación, Zimmermann resalta que al-Fārābī “(...) knew the Greek comparasion of nomenclature to legislation. But ‘law’ to the Muslim is the religion of Islam. (...) It added to the poignancy of the comparison that the religion of Islam was inextricably tied up with the Arabic language” (Zimmermann, *op.cit.*, 1987, pág. xliii).

<sup>686</sup> Por esta razón, afirma Ramón Guerrero, “al-Fārābī reconoce la necesidad de la religión en esta ciudad, porque la religión tiene su propia función que cumplir en ella: es la única garantía que tienen los ciudadanos para alcanzar la felicidad. Quizá sea esta la razón por la que al-Fārābī compuso esta obra, el *Kitāb al-milla*, en donde se ocupa de definir la naturaleza y características de la religión (Milla)” (Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992b, pág. xxxiv)

indirecta. Consiste en símbolos de la verdad<sup>687</sup> y, debido a esto, posee, en el filósofo árabe, una realidad que trasciende su sentido místico y adquiere, por consiguiente, un nuevo significado<sup>688</sup>: una vía encontrada por el gobernante con la que garantiza el mantenimiento de la ciudad virtuosa. Así, una vez claro que es fundamental, conforme a la filosofía farabiana, que el conocimiento llegue a todos de manera efectiva y accesible, la formación de un lenguaje religioso es imprescindible. Y, una vez que se comprende que la felicidad está condicionada al conocimiento de la verdad, este tipo de lenguaje puede conducir el hombre hacia su bien.

En lo que concierne al examen de la definición de religión y su carácter político, es interesante considerar que con el intento de establecer un organismo político perfecto, en el que las leyes promulgadas por el gobernante tengan un valor igualmente religioso, existe una semejanza entre el pensamiento farabiano con la estructura de la religión Islámica. Esto se nota, incluso, cuando se analiza la figura del profeta en el Islam. En este, existe la defensa de un profeta que, mediante sus discursos, puede llevar a diversos grupos a constituir una unidad política. Además de esto, el conocimiento, de acuerdo con esta religión, alcanza un carácter divino, supremo, exactamente por situarse en la realidad divina. Por esto, en el Islam, sus adeptos son frecuentemente invitados a la ciencia, a la búsqueda por la verdad. Conocer es, entonces, un acto religioso, por ser una posibilidad de acercarse a la realidad de Dios.

Parece ser con base, principalmente, en el Islam que al-Fārābī pudo desarrollar su concepto filosófico y político de la religión. Resulta, pues, difícil no remitirse, a lo largo de la lectura y análisis de la filosofía farabiana, a algunas particularidades de la religión islámica en la que la actividad política se hace tan evidente. Principalmente cuando se discurre acerca de la ley coránica,

---

<sup>687</sup> De forma bien clara, O'Meara sintetiza la concepción farabiana, en lo que respecta a la religión, con las siguientes palabras: "The philosopher-rulers and their close followers, the leading groups of society know these truths as such, whereas the other, lower groups of society know the same truths in the form of symbolic representations which vary depending on national differences and differences in intellectual capacity. These symbolic representations of metaphysical truths correspond to religion. (...) Religious is thus an image." (O'Meara, op. cit., 2003, pág. 194).

<sup>688</sup> Cf. Ramón Guerrero en Al-Fārābī, *Libro de la política*, pág. 60, not. 231.

que, transmitida a los hombres por su profeta Mahoma, tiene la pretensión de hacer entre los hombres una comunidad (*umma*) de creyentes. Se trata de un régimen político gobernado por una ley igualmente divina que establece el comportamiento moral y ético de los hombres. En el contexto de su surgimiento, los hombres se reunieron teniendo como identidad entre ellos únicamente la creencia en Allah y en su profeta.

Considerando, por lo tanto, ese contexto, es de gran relevancia las palabras de Ramón Guerrero al aclarar el significado político del Islam: “*La Umma fue también un reflejo de la necesidad de cumplir políticamente la voluntad de Dios: la fecha que puso fin a la época de la Yāhiliyya no fue la del inicio de la revelación a Muhammad, sino aquella en que fue reconocido como jefe político de la comunidad*”<sup>689</sup>. De manera semejante, destacando el papel del gobernante en la comunidad, al-Fārābī resalta la importancia de gobernante-filósofo-profeta:

El arte que establece las leyes tiene en su grado máximo la capacidad de representar, de forma imaginativa, aquellos conceptos teóricos que resultan difíciles para el pueblo, y es el que mejor puede descubrir las acciones políticas útiles para conseguir la felicidad, y el que dispone de la máxima capacidad de persuasión acerca de los asuntos teóricos y prácticos, pues en su enseñanza al pueblo cuenta con todos los métodos con los que se puede producir la convicción. Cuando se han establecido las leyes en estas dos categorías [teórica y práctica], y se han añadido los métodos con los que se enseña y se educa al pueblo, surge la religión, mediante la que el pueblo recibe enseñanza y educación, y con la que es tomado todo lo que lleva a la felicidad<sup>690</sup>.

Para el filósofo, la religión no solamente tiene un papel político, como también su creación y difusión son tareas del gobernante de la ciudad. En otras palabras, se verifica en al-Fārābī la defensa de un gobierno que tiene un jefe político y religioso a la vez que, por su compromiso con la adquisición de la felicidad por todos, trasmite la verdad teórica a todos considerando, siempre, sus particularidades y limitaciones. De esta forma, es posible afirmar que la

---

<sup>689</sup> Ramón Guerrero, op. cit., 2005, pág. 80.

<sup>690</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 86.

religión que se establece en la ciudad virtuosa es nada más que una imitación del conocimiento filosófico a partir de un interés político. De acuerdo con esto, es interesante la conclusión a que llegó Lameer sobre el tema:

(...) Mi conclusión es que la teoría farabiana de la religión como una imitación de la filosofía parece haberse inspirado en última instancia por dos temas platónicos. Por un lado, está la distinción entre conocimiento y opinión, como es hecho de acuerdo con una línea divisoria presente en la *República*. Por otro lado, existe el argumento de Platón sobre la regla por la ley como una copia imperfecta de la constitución ideal, una afirmación que se hizo en su diálogo llamado el *Político*<sup>691</sup>.

A la conclusión de Lameer se puede añadir que al-Fārābī también fue influenciado por el *Timeo*, una vez que discurre acerca del efecto mimético del mito. El examen del valor del mito es importante una vez que al gobernante le queda la responsabilidad cognitiva de aprehensión del conocimiento de los universales e imitación de estos de acuerdo con circunstancias y necesidades particulares. Por la confianza que los ciudadanos confieren al gobernante, paulatinamente los símbolos imaginados pasan a formar parte de la vida cotidiana de la gente, a ser incorporados como parámetro, como modelo o medida de las tomas de decisiones. Por esta razón, argumenta Vallat:

Las imágenes así instituidas deben, en un segundo momento, ser objeto de una convención, no excluye que ellas sean, en inicio, el resultado de un proceso que es político-religioso y supra-racional a la vez, que también tiene en cuenta la calidad especial de la imaginación de cada uno de los pueblos que el príncipe ha de transformar políticamente a Dios<sup>692</sup>.

---

<sup>691</sup> Lameer, op. cit., 1994, pág. 264: "(...) I conclude that al-Fārābī's theory of religion as an imitation of philosophy seems to have been ultimately inspired by two Platonic themes. On the one hand, there is the distinction between knowledge and opinion as it is made in the account of the divided line in the Republic. On the other hand, there is Plato's statement on the rule by the law as an imperfect copy of the ideal constitution, a statement which is made in his dialogue called the Statesman".

<sup>692</sup> Vallat, op. cit., 2004, pág. 170: "(...) les images ainsi instituées doivent dans un second temps faire l'objet d'une convention n'empêche pas qu'elles soient d'abord le résultat d'un processus à la fois politico-religieux et supra-rationnel, qui prendra également en compte la qualité particulière de l'imagination de chacun des peuples que le Prince doit convertir politiquement vers Dieu".



Se concluye, así, que para al-Fārābī la religión, teniendo en cuenta su papel político e, igualmente, filosófico, posee un carácter humano. Las imágenes de la religión son imágenes particulares de los universales de la filosofía. Son proyecciones particulares de la verdad universal. No tienen valor en sí mismas, sino como signo de lo verdadero. De esta forma, no puede ser anterior a estas dos ciencias: ni a la filosofía ni, tampoco, a la política. Sobre esto, aclara el filósofo árabe ya en las primeras páginas de su *Libro de las letras*:

(...) y si la religión es una religión humana, ha de ser posterior en el tiempo a la filosofía. Ya que, en general, sólo mediante esta religión se procura instruir al pueblo en los asuntos teóricos y prácticos, que han sido descubiertos por la filosofía<sup>693</sup>, a través de métodos que producen en el público el entendimiento de estas cosas, mediante la persuasión, la imaginación o por medio de ambas<sup>694</sup>.

La justificación de la existencia de la religión es, por lo tanto, de razón política. Existe conforme a la determinación del gobernante que, como líder religioso, tiene que comprometerse con lo que corresponde al contenido de la verdad teórica. De acuerdo con al-Fārābī,

La religión consiste en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga para una comunidad su gobernante primero; por el uso que esta haga de ellos, él intenta obtener, para ella o por medio de ella, un determinado objetivo que es suyo<sup>695</sup>.

En la ciudad, la religión sirve al gobernante tanto para hacer que los hombres crean en sus palabras como para garantizar que las determinaciones dadas por él, con base en la filosofía, sean realizadas incluso por aquellos que no comprenden sus objetivos. Creada a partir de un propósito político, sea en el sentido teórico (como transmisión del conocimiento), sea en el sentido práctico (como posibilidad de realización de actividades determinadas), la

---

<sup>693</sup> Sobre esto, Gómez Nogales afirma: "De esta forma, la filosofía no se constituye en árbitro de la revelación, sino en el intérprete auténtico de la misma" (Gómez Nogales, *op. cit.*, 1980, pág. 107).

<sup>694</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 58.

<sup>695</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 73.

religión se presenta como fundamental para el régimen virtuoso. Puesto que tanto puede ser directamente fundada por el gobernante de la ciudad como puede ser heredada de su antecesor, algunas veces lleva las características que desea su creador y otras veces tiene que ser adaptada a los intereses de su heredero.

Cuando es heredada, el nuevo gobernante tiene que ajustarla a las transformaciones naturales de la historia, así como a las nuevas necesidades que surgen. Sin embargo, no pueden ser olvidadas las principales características que las religiones tienen desde su origen. Pensando en esto, al-Fārābī señala el papel de la *teología* (*kalam*) y del *derecho religioso* (*fiqh*) como importantes instrumentos de fundamentación y cumplimiento de las doctrinas religiosas.

### 5.3.1 La teología (*kalam*) y el derecho religioso (*fiqh*)

En lo que respecta a la *teología*, se resalta su papel en el estudio y verificación de las determinaciones religiosas. Así, la teología es, como está demostrado en el *Catálogo*, posterior a la religión y, de esta forma, al conocimiento filosófico. Como principal tarea, se observa el intento de justificar y fundamentar las imágenes que constituyen el discurso religioso. De este modo, no es propio de la teología la realización de cualquier corrección de lo que es contenido específico de la fe, y cuando desempeña su actividad de comprobación de lo que es determinado por la religión, lo hace no con el uso de métodos demostrativos, sino bajo discursos persuasivos. Sus funciones son, de esta forma, transmitir y defender la religión al pueblo y hacer que la gente pueda fiarse de ella, además de “*condenar todo lo que se oponga a ellos por medio de razonamientos*”<sup>696</sup>.

El papel del teólogo, entonces, se verifica en el intento de hacer que la religión no se pierda ante los cambios e interpretaciones. Debido a eso, el método que le es más útil, a fin de mantener las creencias del pueblo, es el

---

<sup>696</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 73.

dialéctico. Con este, el teólogo intenta escapar de todas las refutaciones que pueden surgir al discurso religioso. Esto se da de este modo porque para algunos *mutakallimūn* (teólogos), explica el Segundo Maestro, la religión tiene que ser defendida de manera que se impida cualquier tipo de crítica o razonamientos sobre sus dogmas y doctrinas. Como justificación, argumentan que los misterios divinos no pueden ser comprendidos por la razón humana y, por lo tanto, no es posible cualquier tentativa de explicación. De esta forma, en el cumplimiento de su tarea, ellos intentan “(...) *interpretar metafóricamente las palabras con las cuales expresó aquel dogma el fundador de la religión de algún modo que armonice aquella contradicción, aunque sea una interpretación inverosímil, lo interpretan así*”<sup>697</sup>.

Si después de todo el intento de comprobar los dogmas todavía son verificadas contradicciones en la doctrina religiosa, los *mutakallimūn* simplemente afirman que lo dicho es verdadero y que no puede ser comprendido de otro modo. Pues, si no es así, si el hombre puede entender la realidad por sí solo, no existiría la necesidad de religión. Confiarían en su propia inteligencia y esto sería suficiente. De acuerdo con esto, para el filósofo árabe, “(...) *la única manera de que el hombre saque alguna utilidad de la religión y de la revelación está en que no las comprenda por su entendimiento y no disminuya su inteligencia por ello*”<sup>698</sup>. Parens, reflexionando acerca de este pensamiento, llega a la siguiente conclusión:

Si la vida política pudiera hacerse estrictamente racional, entonces podríamos prescindir del arte de *kalâm*. Pero incluso la ciudad virtuosa, la ciudad gobernada por el intelecto, debe recurrir a opiniones que son generalmente aceptadas en vez de racionalmente demostradas. Las opiniones generalmente aceptadas no pueden ser defendidas por el arte de la demostración y deben ser defendidas por un arte subdemonstrativo del *kalâm* incluso más necesario de lo que sería en la ciudad virtuosa<sup>699</sup>.

---

<sup>697</sup> Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 76.

<sup>698</sup> *Op. cit.*, pág. 74.

<sup>699</sup> Parens, *op. cit.*, 1995, pág. 39: “If political life could be made strictly rational, then we could dispense with the art of *kalâm*. But even the virtuous city, the city ruled by intellect, must have recourse to opinions that are generally accepted rather than rationally demonstrated. Generally accepted opinions cannot be defended by the art of demonstration and must be

Por lo tanto, una vez que existe la religión, los teólogos han de defenderla y persuadir a los creyentes a obedecer las doctrinas religiosas. Sin embargo, en su actuación, no pueden rechazar aquellas cosas que se pueden concluir por los juicios racionales y que, de algún modo, contradicen lo que está establecido por la religión. Ellos deben, con destreza, incorporar tales juicios como verdades propias del entendimiento teológico. Al final, el *kalam* que se relaciona con la religión formulada por el filósofo gobernante no puede retirar la posibilidad del hombre de buscar el conocimiento racional de la realidad. No se debe impedir que, con el tiempo, en un proceso de cuestionamiento a lo que es presentado por la religión, el hombre pueda alcanzar la verdad sin el recurso de imágenes.

Resulta, pues, que hay dos tipos de teólogos: unos que comprenden que la religión tiene que ser defendida con base en el hecho de que corresponde al establecimiento del orden divino y, por esta razón, no es mentirosa o incorrecta; y otros según los cuales la religión debe ser defendida, primeramente con la exposición de los dogmas y, en segundo lugar, bajo lo que puede ser averiguado con los sentidos, con la opinión general y, entonces, con la razón. Este segundo tipo de teólogos son aquellos que comprenden el verdadero significado de la religión: una imitación de la verdad filosófica. Y, por lo tanto, no la defienden por sí misma, sino como forma de transmisión de esta verdad. Son los que están más conformes con los objetivos planteados para la ciudad virtuosa.

En lo que respecta al *derecho religioso*, al-Fārābī destaca la actuación del alfaquí (experto en derecho religioso) principalmente por el hecho de que este intenta, análogamente al filósofo, reflexionar acerca de las acciones correctas que deben ser seguidas por el hombre. A diferencia del filósofo, el alfaquí, sin embargo, sólo realiza su acción en lo que se refiere a las determinaciones que se limitan a la religión que sigue<sup>700</sup>. Por esta razón,

---

*defended by a subdemonstrative art of kalām even more necessary than it would be in the virtuous city”.*

<sup>700</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 60.

defiende, conforme el derecho, las mismas partes que abarcan la religión: los dogmas y las operaciones, buscando resguardar las razones por las cuales el legislador estableció determinadas leyes para el pueblo. Así, el alfaquí no delibera sobre los dogmas de la religión o, incluso, sobre las normas morales propias de la doctrina religiosa. Las toma como principio y las protege, deduciendo las reglas prácticas<sup>701</sup>.

Ante eso, al-Fārābī presta atención al hecho de que es necesario que se comprenda el real significado de las leyes para que, además de que los habitantes estén convencidos de que hay que seguirlas, ellos las sigan de manera correcta, pues es posible que ocurra que la gente actúe de manera contraria al objetivo planteado por el legislador, y puedan ser comprendidos como “herejes”<sup>702</sup>. Sobre esto, afirma Crone:

Los primeros son *muharrifa*, un término usado normalmente para las personas que distorsionan o cambian su escritura, y los segundos son *māriqa*, un término que normalmente se aplica a la antigua secta musulmana de militantes fundamentalistas, los Khārijites. Los actos del segundo grupo son *khārija'an*, la intención del legislador, como al-Fārābī comenta con picardía. Él está usando antiguos términos de abusos en un contexto nuevo aquí y, siendo sumamente ofensivo, también implicaba que las personas en cuestión habían ido más allá del Islam: deriva estrechamente de una declaración del Profeta que predice la aparición de personas que pasarían a través de una cantera. El blanco de al-Fārābī es, probablemente, de nuevo los sufíes, condenados por su antinomianismo y por su comportamiento generalmente extraño aquí: estos habrían enrevesado las cosas para que las orgías parecieran actos de piedad, como dice al-Tanūkhi, caminaron sobre sucio, desnudos, ofendiendo el derecho de propiedad de todo el mundo de esta y otras muchas maneras<sup>703</sup>.

<sup>701</sup> Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, pág. 73.

<sup>702</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 68. En nota de la traducción de este texto, explicando el significado del término *al-māriq*, aclara Ramón Guerrero: “También podría traducirse por ‘apóstatas’, puesto que la expresión *maraqa min al-dīn* significa ‘salirse de la ortodoxia’, ‘renunciar a la verdadera religión’” (Ramón Guerrero, op. cit., not. 144).

<sup>703</sup> Crone, op. cit., 2004, pág. 210. “The former are *muharrifa*, a term normally used for people who distort or change their scripture, and the latter are *māriqa*, a term normally applied to the early Muslim sect of militant fundamentalists, the Khārijites. The acts of the second group are *khārija'an* the lawgiver's intention, as al-Fārābī slyly remarks. He is using old terms of abuse in a new context here, and being highly offensive also implied that the people in question had gone beyond Islam: it is famously derived from a statement by the Prophet predicting the appearance of the people who would pass through the quarry. Al-Fārābī's target is probably Sufis again, condemned for their antinomianism and generally strange behavior here: they would twist things so as to make orgies look like acts of piety, as al-Tanūkhi says, they walked

De esa forma, tanto la teología como el derecho religioso son los pilares del pensamiento religioso. No pueden, sin embargo, sustituir la filosofía. Si la religión es virtuosa, *“la especulación del arte de la teología en esta religión está más alejada de la verdad que al principio, pues sólo busca la prueba de los ejemplos, ejemplos de aquellas cosas que opina que son verdaderas o que, siendo confusas, toma por verdaderas”*<sup>704</sup>. El teólogo, y tampoco el alfaquí, no deben olvidar el carácter simbólico de la religión y la posición que esta posee en relación a la filosofía<sup>705</sup>. Sobre esto, y según sugiere Parens, el filósofo árabe estaba atento a lo que ocurría a su alrededor,

Alfarabi utiliza el mito de que la filosofía precede a la religión para defender la filosofía en su comunidad de la siguiente manera: En primer lugar, si la filosofía es más antigua que la religión, entonces merece el respeto por su antigüedad. En segundo lugar, la religión no sólo surge después de la filosofía, pero es una imitación de la filosofía. Y porque a menudo una religión tiene sus orígenes en la filosofía y una imitación más distante se hace de ella (...). Hay que asumir que los filósofos son injustamente acusados cuando son acusados de herejía<sup>706</sup>.

---

*about dirty, naked, offending everybody's sense of propriety in this and many others way”.*

<sup>704</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 58.

<sup>705</sup> Por esto, es comprensible que en algunos sitios la filosofía no sea bienvenida. Como afirma Parens: “In Alfarabi’s community (as well as Maimonides), popular *kalam* views philosophy as an enemy of the law. This is inevitable in view of the subphilosophic character of the law” (Parens, op.cit., 1995, pág. 7). Como refutando a esta posición de la teología, al-Fārābī esclarece, una vez más, la posición de la religión ante la filosofía. Afirma, pues, que “cuando la religión es trasplantada de una nación en la que esta religión ya existía, a otra nación en la que no existía un credo, o cuando se toma la religión de una nación, y se la rectifica, bien ampliándola, bien disminuyéndola o introduciendo en ella otros cambios, y se establece para una nación distinta, educando, instruyendo y gobernando a sus habitantes con este credo, en ambos casos es posible que la religión aparezca en ellos antes de que surja la filosofía” (Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 90). Más adelante, completa: “la religión es posterior a la filosofía, y que lo que hay en ella son imágenes de los asuntos teóricos comprobados en la filosofía con argumentos apodícticos, se silenciará este asunto para que esta comunidad crea que las imágenes que se comprenden en la religión son la verdad misma y las cuestiones teóricas mismas” (op. cit., p. 91).

<sup>706</sup> Parens, op. cit., 1995, pág. 12: “Alfarabi uses the myth that philosophy precedes religion to defend philosophy in his community in the following manner: First, if philosophy is older than religion, then it deserves the respect accorded the old. Second, religion not only emerge after philosophy but is an imitation of philosophy. And because often one religion is from its origins in philosophy the more distant an imitation it becomes (...). One should assume that philosophers are unjustly accused when they are accused of heresy”.

Pese a esto, hay que tener en cuenta que los seguidores del derecho religioso así como de la teología pueden olvidar que la verdadera naturaleza de la religión consiste en ser símbolo de la filosofía y, por esta razón, empiezan a crear otros símbolos independientes de las premisas filosóficas<sup>707</sup>. Este es, pues, un gran riesgo para los legisladores posteriores: desconocer el verdadero origen de las religiones y, por consiguiente, de las leyes religiosas y de la teología. Han de comprender que, tanto fundada por el gobernante como adaptada por un nuevo gobierno, la religión debe servir a la sociedad de acuerdo con los objetivos políticos. De este modo, conforme sean las características del gobernante, juntamente con los hábitos morales que les parece adecuado, la religión tal como las ciudades puede ser virtuosa o no. Afirma, pues, al-Fārābī que “*Si el gobernante primero es virtuoso y su gobierno es verdaderamente virtuoso, entonces, por medio de lo que ha promulgado lo que únicamente intenta es obtener la felicidad última y verdadera para él y para quienes están bajo su gobierno. Esta religión es una religión virtuosa*”<sup>708</sup>. De modo distinto, lo que se tiene es la religión del error<sup>709</sup>.

Como resultado del significado político de la religión, al-Fārābī no le atribuye, a lo largo de sus obras filosóficas políticas, un sentimiento, una relación mística o experiencia individual. Se verifica, por un lado, otro modo de recepción de los inteligibles, de la actuación del Intelecto Agente sobre la facultad imaginativa del hombre a lo que se atribuye el significado de revelación. Por otro lado, lo que se encuentra es un sentimiento vuelto hacia la colectividad, en la preocupación de la realización del hombre en la comunidad<sup>710</sup>. No se verifica, pues, ninguna relación de superioridad entre las

<sup>707</sup> Cf. Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 58.

<sup>708</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 83.

<sup>709</sup> Cf. *op. cit.*, pág. 77.

<sup>710</sup> En lo que concierne a la religión y a la forma como al-Fārābī la comprende, es necesario, también, destacar, conforme al *Libro de la religión*, que “La sociedad religiosa (*milla*) y la religión (*dīn*) son términos casi sinónimos; y también lo son la ley religiosa (*šarī’a*) y la norma sancionada por la ley (*sunna*)” (*op. cit.*, pág. 76). Sin embargo, en el mismo período, añade: “entonces *šarī’a*, *milla* y *dīn* son términos sinónimos” (ídem). Sobre esta parte y resaltando la relación que existe entre *dīn* y *milla*, Ramón Guerreo, en nota, explica: “Repárese en que antes ha dicho ‘son términos casi sinónimos’ y ahora dice ‘son sinónimo’. Creo que en la primera línea al-Fārābī está hablando desde una perspectiva general, en la que puede haber diferencia entre *milla*, que se referiría a la religión exterior, aquella que se vive de una comunidad regida por normas religiosas, y *dīn*, que tiene un sentido más interno, la religión vivida como sentimiento personal, como creencia propia. Ahora, en cambio, al-Fārābī está

religiones virtuosas, una vez que las comprende como múltiples apenas en lo que concierne a la adaptación a la multiplicidad de hombres<sup>711</sup>. Por esta razón, sobre aquel que es, a la vez, gobernante, filósofo y profeta, afirma al-Fārābī:

Por lo que emana del entendimiento agente al entendimiento pasivo, será ese hombre un sabio, un filósofo, un inteligente perfecto. Por lo que de ese entendimiento emana a la imaginativa, será un profeta que avisará del porvenir y manifestará en qué estado existen ahora las cosas particulares, y mediante ese estado conocerá las cosas divinas<sup>712</sup>.

La religión, de acuerdo con esa perspectiva, no se trata de una corrupción de la verdad filosófica, sino de una adaptación que pretende, aunque en un contexto particular y mutable, ser fiel a la universalidad de los seres representados. Como una copia que es enseñada a los hombres comunes y, como tal, puede ser menos o más perfecta dependiendo del modo como el gobernante se valga de los instrumentos argumentativos. Instaurando el orden político de manera más perfecta, al gobernante de ese modelo de ciudad le son necesarios los materiales con los que sea posible la trasmisión del mensaje religioso de manera más eficiente, teniendo a la vista siempre el establecimiento de un organismo político perfecto.

Para ello, se encuentra, en al-Fārābī, un estudio acerca del lenguaje, particularmente del lenguaje que comprende el discurso filosófico —que, aunque posea categorías universales, no es de fácil comprensión para un gran número de personas— y del discurso religioso —que, aunque con categorías más específicas, es más accesible a la gente—. Corresponde a los medios que más se adecuan al modo de comprender la realidad por el interlocutor. En esta consideración, hay que tener en cuenta que, para al-Fārābī, como se ha visto al tratar del surgimiento del lenguaje, esta se origina a partir de una necesidad

---

hablando desde su propia perspectiva, desde su idea de una comunidad regida por una ley religiosa en la que no debe haber diferencia entre la ley externa y el sentimiento interno” (ídem, not. 18).

<sup>711</sup> Interesante la conclusión a que llegó Parens sobre la característica que al-Fārābī atribuye a la religión. Según el estudioso, “‘Metaphysics’ is the means by which Alfarabi achieves this rationalization of religion. By replacing anthropomorphic gods with astral gods (or separate intellects or angels), Aristotle (and Alfarabi) considerably weaken the immediacy of punishment threatened by law” (Parens, *op. cit.*, 1995, pág. 13).

<sup>712</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 91.



racional de comunicación. Así, está siempre vinculada a una forma de ver, pensar, de comprender el mundo.

#### **5.4. El uso político del lenguaje filosófico y lenguaje religioso**

De acuerdo con lo que ha sido expuesto, se evidencia que existe, en al-Fārābī, una clara distinción entre dos formas de comprender la realidad: la filosofía y la religión. Pero tal distinción no se restringe a su epistemología, sino que, también, incluyen las reflexiones del campo de la ética y de la política. En el establecimiento de la ciudad virtuosa, las particularidades que diferencian una de la otra se presentan de forma bien demarcadas. Aquí, se nota que, de un lado, se encuentra el pensamiento filosófico como aquel vinculado a los cánones de la lógica, a la reflexión, al conocimiento directo de la verdad y, de este modo, sin cualquier intermedio de símbolos particulares, poseyendo la universalidad como característica fundamental. De otro lado, se observa la religión que, a su vez, tiene los objetos del conocimiento aprehendidos indirectamente, representados bajo la forma de símbolos, de modo que no se extiende más allá de las particularidades de un pueblo.

Una vez claro el importante papel del gobernante y las características que debe poseer para conducir a los demás a la adquisición de la felicidad, se trata de realizar la distinción entre lenguaje filosófico y religioso. Se analizarán las características específicas de cada una de estas dos formas de comprender la realidad. Por esta razón, se destaca cómo el conocimiento de los inteligibles se da por medio de la filosofía y de la religión y, de igual forma, cómo tal conocimiento puede ser difundido, ya sea por un lenguaje religioso, ya filosófico. Para ello, también es fundamental la verificación de cuáles son los métodos utilizados en la elaboración de cada uno de estos tipos de lenguajes, una vez que el gobernante se encargará del uso de ellos. Solamente así, la articulación entre política y lenguaje aparece de forma más clara.

Comprendidas como dos caminos para la obtención de un mismo fin, filosofía y religión no son presentadas, por al-Fārābī, como antagónicas. Son dotadas, en realidad, de características que se ajustan a su actuación tanto en la esfera del individuo cuanto del colectivo. Daiber, de manera sintética, explica lo que diferencia estas dos formas de comprender la realidad del siguiente modo:

En consecuencia la filosofía y la religión sólo difieren en el método, no en su objetivo. La filosofía se basa en pruebas filosóficas (*mā tubarhinuhūl-falsafatu*) y en los conocimientos adquiridos por estas; la religión se basa en concepciones que "imitan" la esencia de las cosas y usa medios retóricos, lenguaje metafórico, concepciones pictóricas<sup>713</sup>.

Teniendo esa distinción en cuenta y considerando la formación de un organismo político perfecto, filosofía y religión parecen caminar juntas en la ciencia política. Debido a esto, así como la filosofía se divide en teórica y práctica, también se divide la religión. Sin embargo, mientras la primera tiene esta división a partir de un referencial universal, la segunda trabaja bajo una perspectiva limitada, particular a quien es seguidor de su doctrina. Hay que tener en cuenta además que tanto la parte práctica de la religión como la parte teórica está subordinada a la filosofía, como bien explica Mahdi:

Así, las cosas prácticas en la religión tienen sus universales en la filosofía práctica (...) [pero] en la filosofía es donde las cosas teóricas son demostradas, mientras que en la religión son tomadas sin demostración. (...) La parte teórica de la religión está subordinada a la filosofía teórica, pero no es parte de ella<sup>714</sup>.

En el caso del gobernante de la ciudad virtuosa, por ser filósofo, tanto su conocimiento teórico como su práctica son fundamentados en la demostración propia de la filosofía. Dicho de otro modo, tanto sus deliberaciones con

---

<sup>713</sup> Daiber, Hans. 1986, "The Ruler as Philosopher: A New Interpretation of Al-Fārābī's View" in *Nieuwe Reeks*, Deel 49, n. 4, pág. 139: "Consequently philosophy and religion differ only in the method, not in their aim. Philosophy is based on philosophical proofs (*mā tubarhinuhūl-falsafatu*) and on knowledge acquired by this; religion relies on conceptions which "imitate" the essence of things and uses rhetorical means, metaphorical language, pictorial conceptions".

<sup>714</sup> Mahdi, *op. cit.*, 1987, pág. 144.

respecto a su conocimiento teórico como sus acciones vinculadas a la práctica de gobernante están subordinadas a las partes de la filosofía. Ni la religión ni, tampoco, la revelación deben ser el guía exclusivo del gobernante. Pero le cabe la elaboración de un lenguaje que convenza a la gente.

Ante eso, se verifica, en realidad, que tanto el lenguaje religioso como el filosófico tienen el objetivo de transmitir la verdad de los seres. Sin embargo, con la religión, tal transmisión no se realiza por medio del uso de términos científicos, sino ordinarios, habituales, comunes a la gente. Pues, como filósofo, al gobernante le sirve el lenguaje demostrativo —propio de la filosofía— a la gente, se queda el lenguaje simbólico —específico de la religión—. Conciliando de esta manera su papel político con el poder del lenguaje en el proceso de transmisión del conocimiento y de las leyes, instrucción y persuasión de la gente, el gobernante encuentra en la *retórica*, en la *dialéctica* y en la *poética* recursos indispensables para el cumplimiento de su oficio.

#### **5.4.1 Los métodos argumentativos en el lenguaje político**

Empezando por la *retórica* que, según al-Fārābī, tiene su inicio después de la creación, clasificación y enriquecimiento del lenguaje, esta se presenta como un importante instrumento para persuadir el interlocutor. De este modo, corresponde a una forma eficiente del gobernante, haciendo buen uso del lenguaje, creando metáforas y sentidos figurados para las palabras, instruir y convencer los ciudadanos a seguir las leyes. Para ello, así como ocurre en la dialéctica, hay que considerar que el discurso debe iniciarse a partir de premisas que son aceptadas por todos de forma general. Por lo tanto, no necesariamente son utilizadas opiniones verdaderas, sino aquellas que tienen una mejor aceptación por el público; algo que se vincula más a las convicciones del oyente que en congruencia con la verdad.

En el uso de la retórica es importante la elaboración de una argumentación que tenga como base del discurso el uso de elementos que

puedan afectar a las emociones de la gente. De esta forma, el gobernante tiene un eficiente medio de imprimir sus objetivos, una vez que las emociones producen un gran efecto en el público. Es con el uso de la retórica que se puede adquirir la simpatía de la gente acerca de un determinado asunto que el gobernante tiene en mente e intenta difundir. De este modo, mediante su recurso, hay que preocuparse más con el contenido del habla y sus efectos en la gente que con un formato silogístico. Se prioriza, así, el uso de ejemplos a la exigencia de una estructura silogística perfecta. Por esta razón, es común que las premisas que poseen un carácter de obviedad sean comúnmente ocultadas, a fin de prevalecer las que tienen gran poder de persuasión.

Además, es común del discurso retórico la utilización no solamente de la razón, sino el uso de elementos que llaman la atención, que afectan las pasiones del oyente. Es favorable al gobernante atraer el público con aquello que les cause conmoción. Él debe perfeccionar su poder de proporcionar la comprensión del discurso que se presenta, haciendo las relaciones y destacando las comparaciones que les son propicias. Son, entonces, rechazadas del discurso las premisas que fácilmente pueden ser falseadas y aquellas que son obvias. Con esto se intenta provocar la reflexión en el público, pero de modo dirigido a su intención, utilizando reglas discursivas y de raciocinio que les son más útiles.

La retórica se configura, igualmente, como el primer método a ser utilizado cuando el gobernante intenta explicar cuáles son las causas de los seres que existen en el mundo sensible. Su función es persuadir, en el sentido de producir una creencia satisfactoria sobre lo que es dicho, tanto para un juicio necesario cuanto para uno posible. Cuando es persuadido, el oyente está convencido de lo que le fue expuesto, porque se produjo una adecuación a lo que ya tenía en su alma. De acuerdo con Fakhry, "(...) *Al-Fārābī comenta que los retóricos, en general, tienden a usar silogismos condicionales, sean hipotéticos o disyuntivos, porque son más eficaces para persuadir al*

*público*<sup>715</sup>. Es por este motivo por el que la retórica se configura como un silogismo que precede a la dialéctica, porque esta se presenta como un segundo nivel, aquel más próximo a las clases de hombres que están en camino de alcanzar la certeza que solo se obtiene por la demostración.

Por lo tanto, la retórica, mientras es un silogismo no aceptado en los asuntos filosóficos, en la política es útil como un buen recurso para el convencimiento del público en lo que respecta a los asuntos teóricos, realizando la instrucción con el uso del conocimiento que es común entre la gente. Así, cuando necesita resaltar o reprobar una opinión, utilizando la retórica, el gobernante obtiene éxito. Él elabora, pues, su discurso de manera que es dispensable el uso de la reflexión, seduciendo al oyente con el uso de sentimientos y analogías que les puede causar conmoción<sup>716</sup>.

En lo que respecta a la *dialéctica*, esta surge en medio de los esfuerzos para fundamentar las ideas, sea para sí mismo, sea para los demás. Con la dialéctica, los argumentos se convierten en explicaciones aceptadas y confiables, porque, a lo largo del desarrollo de la argumentación, los discursos utilizados van siendo, poco a poco, refinados, llegando hasta el punto en el que se obtienen premisas que pueden ser admitidas por todos. Las premisas, entonces, que ganan aceptación por todos o por la mayoría de un determinado grupo, se presentan como verdaderas, aunque accidentalmente. No tienen valor de universalidad, pero alcanzan gran aceptación entre aquellos que la

---

<sup>715</sup> Fakhry, op. cit., 2002, pág. 63: "(...) *al-Fārābī comments that rhetoricians in general tend to use conditional syllogisms, whether hypothetical or disjunctive, because they are more effective in persuading the public*".

<sup>716</sup> Una vez más se puede verificar la influencia recibida por al-Fārābī de su contexto histórico. En su tiempo, el filósofo pudo observar debates teológicos que constituyeron un importante factor para el desarrollo de la retórica en el mundo árabe. Se destaca, en este momento, el papel de los mutazilíes en el intento de obtener la verdadera comprensión del Corán. Para ello, estos recurrieron a la hermenéutica racional con el fin de lograr una buena y justa interpretación, aunque se constata una controversia acerca de la existencia de un sentido figurado en el Corán. Por otra parte, hay que hacer referencia al uso argumentativo de la retórica que se convirtió en una forma de enfrentar los enemigos del Islam y los cristianos que, en su crítica al Islam, hicieron uso de las controversias teológicas musulmanas. Por esta necesidad de interpretación del Corán y el uso que se hizo de la Retórica, la teología especulativa, en la cultura árabe islámica, es conocida como *'ilm al-kalam*, es decir, "ciencia de la palabra", de modo que los mutakallimūn eran, originariamente, conocidos como "dialécticos". Se nota, por lo tanto, que en este contexto la retórica se configura como una forma de enfrentar los conflictos presentes en el mundo árabe (cf. Kouloughli, op. cit., 2002, pág. 223).

admitieron como tal. Es, por lo tanto, un método de gran utilidad para el gobernante en el convencimiento acerca de la validez de las leyes, una vez que parte de argumentos comúnmente aceptados y que ganan el atributo de universalidad en el interior de un grupo particular.

Produciendo, pues, una convicción entre los interlocutores, que puede ser comprendida como creencia, este método parece acercarse, así, a la certeza<sup>717</sup>. Puede ser incluso ideal para la instrucción del público, como se da con la retórica, pero, antes de ser un buen método para el conocimiento metafísico, la dialéctica sirve, de modo más apropiado, a la política. Sus premisas y el modo como se estructuran los argumentos —cuando están bien desarrollados— pueden ser, al mismo tiempo, una ventaja al gobernante y un riesgo para la verdadera aprehensión de los inteligibles. Debido a la semejanza con los conocimientos que resultan de los métodos demostrativos, las conclusiones que se alcanza con la dialéctica puede confundir a la gente. Por ser de fácil entendimiento, pues no exige el mismo nivel de abstracción de la demostración, atinge un público mayor, pero no tiene la misma pretensión de verdad. Ante eso, alerta Haddad con base en al-Fārābī, que:

La dificultad que las masas encuentran, sin embargo, en la comunicación dialéctica se verifica en la forma del razonamiento en sí; tal razonamiento debe seguir estrictamente las reglas válidas de inferencia. Por eso la dialéctica está reservada para un tipo más sofisticado de público, en lugar del mediano<sup>718</sup>.

Por lo tanto, el gobernante debe tener claro que las premisas dialécticas, como frutos del método dialéctico, no deben, de ninguna manera, confundirse con las demostraciones, sino estar fundamentadas en estas: *“la dialéctica proporciona una poderosa opinión allí donde las demostraciones proporcionan certeza, o en la mayoría de los casos, y la retórica produce persuasión en la mayoría de los casos en que no hay demostración ni tampoco consideración*

---

<sup>717</sup> Cf. Haddad, Fuad S. 1989, *Alfarabi's Theory of Communication*, Beirut: American University of Beirut, pág. 108.

<sup>718</sup> *Op. cit.*, pág. 111: “the difficulty which the masses encounter, however, in dialectical communication lies in the form of reasoning itself; such reasoning must follow strictly the valid rules of inference. That is why dialectic is reserved for a more sophisticated type of public, rather than the average”.

*dialéctica*<sup>719</sup>. Así, la retórica y la dialéctica, de acuerdo con el objetivo de transmitir las leyes fundamentadas en el orden de los inteligibles, se presentan como una forma más accesible para todos, de forma que son, para al-Fārābī,

(...) de gran utilidad para que por medio de ellas las opiniones de la religión entre los ciudadanos sean confirmadas, asistidas, defendidas y consolidadas firmemente en sus almas, y para que por medio de ellas esas opiniones sean auxiliadas cuando se presente quien quiera inducir a error y a equivocación a sus habitantes por medio de la palabra<sup>720</sup>.

En que lo respecta a la formación de un discurso religioso, la *poética* tiene un papel fundamental, una vez que la religión maneja un discurso a partir de la imitación (*muhākāt*), con palabras que sirven para simbolizar una realidad a que se intenta representar. De este modo, cuando el gobernante se utiliza de la poética, no se verifica, tal como ocurre en la retórica o en la dialéctica, exclusivamente la pretensión de una persuasión, sino igualmente la formación de un discurso lleno de símbolos que no pasan por una exigencia de demostración. En otras palabras, el discurso poético no tiene el compromiso de configurarse tal y como establecen las premisas filosóficas. Lo que se observa es, en realidad, el desarrollo, la elevación de la facultad imaginativa en el proceso de representación de la realidad de un objeto, con la pretensión de ser más accesible al público. Por esta razón, la poética adquiere un atributo didáctico y moral. Con esta, el objeto no es conocido tal como es, pero llega al oyente de manera clara, sin necesidad de demostración.

La poética está, entonces, vinculada al proceso de formación y de representación de las leyes a fin de mejor comunicarlas. Forma parte, debido a esto, de lo que va a ser presentado al público en general. Por esta razón, no se puede decir que la poética, como tampoco la retórica, tenga el propósito de conducir a la obtención de la verdad, sino que se configura como anteriores al proceso reflexivo. De esta forma, sirven perfectamente como instrumento de otras vías para la coordinación de los distintos grupos de la ciudad. Como bien presenta Paredes Gandía:

---

<sup>719</sup> Al-Fārābī, *Libro de la religión*, pág. 79.

<sup>720</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 90.

Hasta que aparezca la investigación científica, las únicas formas de argumentación existentes serán la retórica y la poesía. La retórica, primera en aparecer, se basa meramente en obtener la persuasión, sin garantizar la verdad de las premisas, a través del uso indiscriminado de significados primeros y figurados. Más tarde, cuando a esta clase de discurso se le añada una intencionalidad estética, dirigida a producir sentimientos, aparecerá la poesía<sup>721</sup>.

Por su papel, la poética compone lo que puede ser comprendido como premisas imaginativas, y, a su vez, tiene que poseer cierta coherencia a fin de obtener el asentimiento del oyente. Esto justificaría la inserción de la poética (así como de la retórica) en la lógica, ya que es propia de la lógica la obtención del asentimiento, la aceptación de la verdad de las proposiciones presentadas<sup>722</sup>. De esta forma, la poesía sería como un sustituto de las conclusiones que se obtienen de manera apodíctica por medio de la razón, ya que ella depende de la imaginación. Las premisas basadas en las propiedades de la poética son de utilización fundamental para el gobernante pues, como se pudo observar, se trata de un arte que mueve el hombre por la facultad apetitiva.

Cuando es bien utilizada, la poética es una importante aliada del legislador. Así, por actuar sobre las emociones de los hombres, puede ocurrir que, aunque ellos no estén de acuerdo con lo que le es determinado, las emociones producidas por el discurso poético les convenzan a hacer algo incluso contrario a lo que estaba inicialmente impulsado. No es, sin embargo, como la sofística, que intenta convencer al interlocutor de algo opuesto de lo que tiene como verdadero; es una forma encontrada por el gobernante de enseñar la realidad. De este modo, en el gobierno virtuoso, la poética no tiene

---

<sup>721</sup> Paredes Gandía, en Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 73, not. 2.

<sup>722</sup> En lo que concierne la presencia de la poesía en la lógica, argumenta Haddad: "Logic, therefore, as conceived by Alfarabi, deals with the laws that govern the acquisition of cognitions, with the laws of thinking and with the laws of communicating. That is why poetry is included among the logical arts" (Haddad, op. cit., 1989, pág. 119). Además, sobre la inserción de la retórica y de la dialéctica en la ciencia de la lógica, Gannagé explica en su artículo sobre el *Libro de las letras* que: "Toute démonstration est donc un syllogisme, mais tout syllogisme n'est pas une démonstration, ce que explique qu'al-Farabi puisse inclure la dialectique, la rhétorique ainsi que la sophistique parmi les 'artes syllogistiques'" (Gannagé, Emma. 2004, « Y a-t-il une pensée politique dans le *Kitāb al-Hurūf* d'al-Fārābī ? » en *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, n. 57, not. 8. de la pág. 230).



el papel de causar engaño, sino de ser un reflejo de la verdad, algo que se produce por imitación y de forma imaginativa. La razón de su uso se justifica por el hecho de que la imaginación puede ser tan poderosa, actuando de manera tan eficaz sobre la facultad apetitiva, que puede ocurrir que el hombre sea movido más por lo que imagina que por lo que sabe.

No obstante, la no total veracidad de lo que es presentado bajo la forma de poesía (es decir, que no se debe tener las premisas poéticas como literalmente verdaderas) es un modo apropiado de transmisión de la verdad. Una alternativa loable doblemente, por circunstancial y por partir de un objetivo igualmente loable. Se trata de percibir que la poesía consiste en un conjunto de imágenes que, bien articuladas por el gobernante, puede mover a los hombres a la realización de buenas acciones. Como bien sintetiza Haddad, *“las imaginaciones que la poesía produce son, sin embargo, análogas a los ‘conocimientos’ en la demostración, ‘creencias’ en la dialéctica y ‘persuasión’ en la retórica”*<sup>723</sup>.

La retórica y la poética forman parte, entonces, de aquellas formas de silogismos que están al servicio de las capacidades cognitivas de los hombres, como métodos que garantizan la convicción<sup>724</sup> en cuanto a los conocimientos transmitidos. Tienen, pues, sus bases en las emociones, o, dicho de otro modo, con el uso de estas se puede establecer un buen discurso retórico o poético. Como se relacionan con las emociones, tampoco se puede establecer una verificación demostrativa, sino de naturaleza subjetiva, dada la subjetividad de las emociones. No obstante su imposibilidad de demostración, tienen gran impacto en el comportamiento humano. Y es exactamente en este poder de afectar los hombres en lo que al-Fārābī está interesado al unir las diferentes formas de discurso a la necesidad del establecimiento de conductas morales en un organismo político perfecto.

Así, sirviéndose de los métodos de elaboración de un discurso juntamente con el recurso de la religión para los que no pueden comprender la

---

<sup>723</sup> Haddad, op. cit., 1989, pág. 119. *“The imaginations that poetry produces though, are analogous to ‘knowledge’ in demonstration, ‘beliefs’ in dialectic and ‘persuasion’ in rhetoric”.*

<sup>724</sup> Analíticos a Posteriori, 2.23, 68b 13-14

realidad por el uso de la facultad racional, el gobernante tiene lo necesario para concretizar su oficio en cumplimiento de la legislación. Con la dialéctica y con la retórica, él tiene la posibilidad de, tras el establecimiento de las leyes, defenderlas y presentarlas de manera firme para la gente en general. Como la religión no es para los filósofos, la dialéctica proporciona el desarrollo de una opinión poderosa, que puede ser observada, por algunos, como la certeza de un objeto, aunque careza de demostración. La retórica, a su vez, surge con su poder de persuasión sobre aquellas cosas o para aquellos que aún provocan alguna duda sobre lo que ha sido expuesto por medio de la dialéctica. Son, por lo tanto, métodos comunicativos verdaderamente importantes para el ejercicio legislativo.

#### **5.4.2 El lenguaje y la política: una articulación necesaria al gobernante-profeta-filósofo**

Se verifica, pues, mediante el análisis de los distintos métodos que se pueden utilizar en la elaboración de un discurso, que tanto la filosofía como la religión están, en al-Fārābī, insertas en un sistema político. Son formas de conocimiento y lenguajes fundamentales para el gobernante de la ciudad. La primera se configura como guía, forma de adquisición del conocimiento perfecto y modelo a ser seguido en la elaboración del discurso que será utilizado con el pueblo; la segunda se utiliza como base de un lenguaje más accesible, que considera las limitaciones y particularidades del pueblo a que se destina. Lenguaje religioso y lenguaje filosófico se unen en el propósito político y se distinguen como bien aclara el filósofo:

Cuando estas cosas comunes a todos son conocidas mediante demostraciones apodícticas, es imposible que en la manera de hablar haya discrepancias ni por vía de sofistería ni aún por razón de la inteligencia de aquellos cuya inteligencia es torpe y débil (...) Mas cuando las cosas se conocen mediante semejanzas que las representan, por razón de las semejanzas pueden surgir divergencias, más o menos grandes, más o menos claras o encubiertas. No repugnan que entre los que conocen esas cosas mediante semejanzas representativas, haya

quienes se fijan en puntos discutibles en las imágenes y ahí hagan ellos hincapié<sup>725</sup>.

El lenguaje religioso, como vía alternativa, se configura, pues, como un conjunto de argumentaciones, de características representativas, aceptadas por una determinada comunidad con el uso de la fe y por la confianza dada a quien les trasmite los mensajes. Se trata, así, de una comunidad de creyentes aquella en la que el lenguaje utilizado no necesita pasar por operaciones silogísticas para ser consentida y seguida por todos. De esta forma, el lenguaje propio de la religión tiene como su función fundamental la de mantener unida la sociedad en virtud de un discurso único, bien elaborado. Bajo la forma de doctrina religiosa, las leyes se hacen, muchas veces, incuestionables, pueden ser seguidas por los hombres de diferentes niveles de conocimiento.

Una vez que está estrechamente vinculada a los elementos que a cada grupo son utilizados para la mejor percepción del mundo, existe una imposibilidad de un lenguaje religioso universal. No obstante esto, su relevancia en la política no disminuye. Es por esta razón que Gandía argumenta, tomando el texto de al-Fārābī, que

(...) para que esa sabiduría [la filosófica] llegue a todos es para que se necesita la religión, capaz de expresar, a través de símbolos y en un lenguaje accesible a todos, las verdades que todos necesitan. Con ello, al-Fārābī no está haciendo de la religión la verdad del pobre ni, mucho menos, convirtiéndola en algo superfluo, lo que sería inaceptable para el islam, y sí está dando un paso adelante frente a Platón y Aristóteles, que dejaban al pueblo en la ignorancia. La sabiduría ha de estar en toda la sociedad: en los trabajadores, en los niños, en las mujeres; pero no todos adquieren ese conocimiento de la misma forma, ni lo poseen con la misma profundidad<sup>726</sup>.

Considerando las limitaciones de los hombres y la consecuente necesidad de representación de la verdad<sup>727</sup>, los símbolos utilizados deben

---

<sup>725</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 111.

<sup>726</sup> Paredes Gandía, *op. cit.*, 2004, pág. 29.

<sup>727</sup> Mahdi resalta que, para al-Fārābī, “la religión surge de la incapacidad de los muchos para comprender el auténtico carácter de los seres y la felicidad humana. Remedia esta situación

estar conformes con las diferencias naturales y culturales del ambiente en el que se encuentran los hombres. Es decir, son utilizados los símbolos de más fácil comprensión a un pueblo, como un recurso explicativo. Además, por su configuración mimética y forma de uso en la política, este tipo de lenguaje refleja las características del gobernante, tanto sobre su nivel de conocimiento de los universales como de su destreza en la construcción del discurso. Teniendo la retórica y la poética como recurso para el establecimiento de la creencia, al gobernante y profeta cabe fundamentar y consolidar la religión.

Así, con el recurso de la lógica, que le garantiza la certeza acerca de lo que conoce, el gobernante puede comprender la realidad que transmitirá a los demás de la mejor forma posible. Y, con el conocimiento de la gramática, tendrá el vocabulario necesario para articular su discurso. Por esta razón, explica Zimmerman: *“Del mismo modo, la filosofía para al-Fārābī es la religión universal. No es difícil ver que su credo filosófico se relaciona estrechamente con sus reflexiones sobre el lenguaje y el pensamiento, la gramática y la lógica”*<sup>728</sup>.

Mientras la filosofía se extiende más allá de las particularidades de una tradición específica de un pueblo, la religión las considera. Esto se corresponde con aquella distinción presente en el texto platónico entre el conocimiento (*episteme*) filosófico y la opinión (*doxa*) común<sup>729</sup>. Empero, cuando el maestro de Aristóteles habla de opiniones como lo que está relacionado con el mundo sensible, como una copia de la realidad inteligible, el Segundo Maestro defiende, en realidad, las imágenes como proyecciones mentales que tienen el

---

presentándoles similitudes que tomen en cuenta las limitaciones de su entendimiento y sus características naturales y convencionales como grupo distinto” (Mahdi, op. cit., 1987, pág. 221). De manera complementaria, Gandía argumenta: “Para que esa sabiduría llegue a todos es para que se necesita da religión, capaz de expresar, a través de símbolos y en un lenguaje accesible a todos, las verdades que todos necesitan. Con ello, al-Fārābī no está haciendo de la religión la verdad del pobre ni, mucho menos, convirtiéndola en algo superfluo, lo que sería inaceptable para el islam, y sí está dando un paso adelante frente a Platón y Aristóteles, que dejaban al pueblo en la ignorancia. La sabiduría ha de estar en toda la sociedad: en los trabajadores, en los niños, en las mujeres; pero no todos adquieren ese conocimiento de la misma forma, ni lo poseen con la misma profundidad” (Paredes Gandía, op. cit., 2004, pág. 29).

<sup>728</sup> Zimmermann, op. cit., 1987, pág. Xlii: *“Similarly, philosophy for al-Fārābī is universal religion. It is not difficult to see that his philosophical credo closely relates to his reflexions on language and thought, grammar and logic”*.

<sup>729</sup> Rep. VI 509c-511a

intento de simbolizar las realidades inteligibles con un propósito pedagógico. Por esta razón, aunque, los seres representados (los inteligibles) son unos e inmutables, los símbolos que los imitan son múltiples y diversos. Algunos de estos símbolos pueden estar más de acuerdo con los seres representados por ellos mientras que otros no.

Como resultado, se tienen, pues, innúmeras representaciones simbólicas que, una vez reunidas, componen los distintos cultos religiosos.

Si la religión enseña las cosas teóricas solamente por medio de imágenes y de la persuasión, entonces sus seguidoras no conocerán otros métodos de enseñanza diferentes a estos dos (...) [de esta forma] la persuasión sólo es posible con las ideas básicas comunes a todos, que se conocen sin reflexión, mediante sentimientos y analogías, y, en suma, mediante los métodos del sermón religioso: sea con discursos, sea con otros asuntos ajenos al sermón<sup>730</sup>.

Las representaciones, entonces, se justifican por el hecho de que nadie quede excluido del conjunto de conocimiento necesario para la comprensión de los inteligibles<sup>731</sup>. Solamente a los filósofos cabe la percepción de que existen dos formas de lenguaje para presentar una única verdad<sup>732</sup>. Así, con el uso de diversos métodos argumentativos, se tiene la posibilidad de formular una forma de emancipar el conocimiento de los inteligibles y posibilitar la conquista de la felicidad por todos aunque tal conocimiento no sea dado por demostración. Si el resultado del conjunto de los discursos desarrollados por tales métodos está de acuerdo con lo que es alcanzado por la filosofía, el lenguaje religioso es tan virtuoso como ella. Por consiguiente,

---

<sup>730</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 59.

<sup>731</sup> Mahdi resalta que, para al-Fārābī, “la religión surge de la incapacidad de los muchos para comprender el auténtico carácter de los seres y la felicidad humana. Remedia esta situación presentándoles similitudes que tomen en cuenta las limitaciones de su entendimiento y sus características naturales y convencionales como grupo distinto” (Mahdi, op. cit., 1987, pág. 221).

<sup>732</sup> Sobre esta distinción de formas de conocer la verdad, afirma Gannagé que “la distinction entre connaissance et opinion consacre donc la division entre les philosophes d'une part, finalement seuls membre de l'elite et tous les autres d'autre part, i.e. dialecticiens, rhéteurs et sophistes, mais aussi les détenteurs de la 'science' politique en tant que dotés uniquement de prudence, ce qui implique les instituteurs de la loi fondateurs de la religion, juristes et théologiens” (Gannagé, op. cit., 2004, pág. 240).

Por ello, es posible imitar estas cosas para cada grupo y para cada nación sin servirse de las cosas que las imitan para otro grupo o para otra nación. Por ello, puede haber naciones y ciudades virtuosas cuyas religiones sean diferentes, aunque todas ellas se encaminen hacia una y la misma felicidad. La religión consiste en las impresiones de estas cosas o en las impresiones de sus imágenes en las almas<sup>733</sup>.

En una analogía, se puede decir que de la misma manera que la lengua hablada por un pueblo, la religión posee, fundamentalmente, las características de una cultura y de una tradición específicas. Mientras tanto, la filosofía, así como la lógica, se caracteriza por su universalidad, lo que representa su independencia de las contingencias. Esto se justifica por el hecho de que el pensamiento, las reflexiones propias de la filosofía tienen una amplitud universal, aunque deban someterse a las expresiones específicas de aquellos que recibirán los mensajes. Es necesario, entonces, buscar la mejor forma de expresar las ideas, pues, como bien afirma Roman, “*sin embargo, los peligros de la frase en un idioma pueden servir o dañar pensamiento*”<sup>734</sup>. Bajo este mismo razonamiento están la teología y el derecho religioso.

Así, teniendo esos elementos en consideración, queda claro que es en el contexto político, a partir de una necesidad de comunicación debido a la integración entre individuos, como surge el lenguaje, y desde allí sus particularidades. Originado en el ámbito de la política, el lenguaje igualmente está al servicio de ese, dada la necesidad de transmisión del conocimiento y de las leyes que rigen una comunidad. Es por esta razón que, en la obra *La ciudad ideal*, al-Fārābī defiende como características del gobernante de la ciudad virtuosa que él:

(...) 5. Debe estar dotado de fácil y buena expresión, de modo que su lengua ponga términos claros todo lo que debe contener una claridad perfecta. 6. Debe ser amante de la enseñanza y de la instrucción y ser dócil y fácil en aceptarla sin apenarse por la

---

<sup>733</sup> Al-Fārābī, *El libro de la política*, pág. 60.

<sup>734</sup> Roman, André. 2001, «Aperçus sur la naissance de la langue à partir du *Kitab Al-Huruf* d'al-Fārābī » en *Studia Islamica*, n. 92, pág. 137: «*Toutefois des hasards de l'expression dans une langue peuvent servir ou desservir la pensée*».

fatiga de enseñar y sin que le moleste el trabajo que la enseñanza tiene que producir<sup>735</sup>.

Por ser política su realidad, tanto en el sentido de estar inscrito en un organismo político cuanto por su uso en un gobierno, el lenguaje puede poseer diferentes formas. Se relaciona, pues, con los métodos de discursos que serán utilizados para que se logren los objetivos de una determinada estructura política. Se trata de percibir que los diferentes usos de lenguaje no son un elemento propio del filósofo, de manera particular, sino del papel político del filósofo. Desde aquí se verifica el análisis, en el proceso de elaboración de un discurso, tanto en lo que concierne a su objetivo cuanto a quien se destina. De este modo, se puede concluir que al-Fārābī establece una relación entre el conocimiento y el conocedor, entre las cosas que son frutos del pensamiento y la posibilidad de su aprehensión.

Así, no es suficiente, conforme a la filosofía farabiana, reflexionar acerca de lo que es la verdad, sino hay que tener en cuenta las formas y limitaciones del hombre en cuanto a la percepción de la realidad. Por esta razón, afirma Daiber que:

Por lo tanto Aristóteles y también Fārābī han introducido el poder imaginativo (Aristóteles: φαντασία) que como mediador envía a la parte razonable del alma percepciones sensoriales (Aristóteles: αἰσθήματα) respectivamente "imaginaciones" (Aristóteles: φαντάσματα) del objeto percibido<sup>736</sup>.

De acuerdo con esa preocupación, que tiene como punto central la posibilidad de alcanzar la felicidad en el interior de una comunidad, el filósofo árabe distingue el lenguaje demostrativo, el filosófico, del persuasivo, simbólico y representativo, el religioso. Considerando el modo como la gente comprende la realidad, con el recurso de la retórica y de la poética se hace posible instruir al pueblo para la realización de las actividades éticas que les conduce a la

<sup>735</sup> Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pág. 93.

<sup>736</sup> Daiber, *op. cit.*, 1986, pág. 141: "Therefore Aristotle and also Fārābī have introduced the imaginative power (Aristotle: φαντασία) which as mediator sends to the reasonable part of the soul sense-perceptions (Aristotle: αἰσθήματα) respectively "imaginations" (Aristotle: φαντάσματα) of the perceived object".

conquista de su fin último. Se evidencia, una vez más, que para el filósofo el conocimiento de los inteligibles no se justifica por un interés de la ciencia teóricamente considerada, sino que está vinculado a la moralidad y al desarrollo de las potencias del hombre. Se verifica, de esa forma, que el uso de un lenguaje persigue un fin unas veces más científico y demostrativo, y otras más simbólico y persuasivo.

Moralidad y conocimiento están, pues, en al-Fārābī, completamente vinculados. Además de fundamental y originario, se concluye que el vínculo entre lenguaje y política es, también, una forma de mantenimiento, identidad y cohesión de una comunidad. Por esto, el léxico puede ser comprendido como un organismo vivo, cambia de acuerdo con los movimientos de la sociedad a la que se vincula. Se adecua a la variación de las formas de percepción del mundo, de la necesidad de modificación de las leyes o, incluso, de readaptación a la realidad política con la que se relaciona. Evidentemente, aquellos paradigmas que están en las bases de tal sociedad son conservados.

Por esa razón, en el filósofo árabe, es clara la relevancia de esta mezcla del lenguaje e identidad de un grupo. En el lenguaje quedan representadas sus costumbres, sus modos de relacionarse con el mundo. Como se puede notar en el presente ejemplo narrado por el filósofo:

los habitantes del desierto, que viven en tiendas de pelo o de lana y en jaimas, son los que tienen mayor sensibilidad para el lenguaje en cualquier nación, pues son los menos propensos a abandonar aquello que se ha establecido firmemente en sus costumbres, y están más dispuestos a mantener a salvo sus mentes de la confusión introducida por los sonidos de las demás naciones, por sus palabras y por sus lenguas, y son más capaces de no expresarse con ellas y de no mezclarse con individuos de otras naciones, a causa de su estado primitivo y de su aversión a mezclarse con otros<sup>737</sup>.

Es, por lo tanto, propio de la política, de la vivencia en comunidad, el establecimiento de un lenguaje. Al gobernante de un organismo virtuoso cabe, según el filósofo árabe, la articulación entre lenguaje religioso y lenguaje

---

<sup>737</sup> Al-Fārābī, *El libro de las letras*, pág. 77.



filosófico, teniendo como justificación para ello la formación, implementación y ejecución de la legislación. Esta, a su vez, va dirigida al buen mantenimiento del organismo político. De esta forma, el uso de los distintos tipos de lenguaje es un modo viable, encontrado por el gobernante, de alcanzar los objetivos propios de una comunidad virtuosa. Lenguaje y política se articulan con el propósito de alcanzar la felicidad que se identifica en la pretensión de comprensión de la verdad de los inteligibles. Si esto no se da por el conocimiento racional, por el uso del método demostrativo que caracteriza la filosofía, ocurre por medio de los símbolos imaginativos, con el uso de la poética y de la retórica, que configuran la religión.

## CONCLUSIONES

Caminante, son tus huellas  
el camino y nada más;  
Caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.  
Al andar se hace el camino,  
y al volver la vista atrás  
se ve la senda que nunca  
se ha de volver a pisar.  
Caminante no hay camino  
sino estelas en la mar.

Antonio Machado, *El caminante*

Tras la presente investigación es posible concluir que al-Fārābī emerge, entre los *falāsifa*, como un filósofo muy destacado. Sus estudios y tesis acerca del legado científico y filosófico con el que tuvo contacto demuestran su capacidad de convertir el conocimiento adquirido en una forma de repensar las exigencias socioculturales de la realidad que vivió. Son constantes sus reflexiones políticas que enseñan no solamente la lectura de la sociedad en la que se encontraba, sino también su intención de formular propuestas para nuevas formas de organizarse en comunidad. De este modo, al-Fārābī fue próximo a diferentes grupos políticos, pero, sin afiliarse a ninguno, se mantuvo como un filósofo caminante entre los salones de las cortes y bajo los árboles de jardines.

Preocupado con el contexto vivido, para la búsqueda de un vínculo entre política y lenguaje de acuerdo con la filosofía farabiana, la investigación hubo que comenzar con la consideración de los problemas sociopolíticos y religiosos de la comunidad islámica, la *Umma*. Con este análisis ha sido posible percibir el proceso de recepción de las ciencias de diferentes orígenes por los árabes y, especialmente, las características que la filosofía griega adquirió en la *falsafa*. Se trata de un paso fundamental para la comprensión de cómo se dio la lectura farabiana de los clásicos, entre los que fueron considerados, especialmente, Platón, Aristóteles y los textos de origen neoplatónico. Tales lecturas influenciaron a al-Fārābī tanto en lo que respecta a las tesis de carácter ético y

político como contribuyeron para el debate acerca de la realidad divina y de la teoría creacionista del mundo.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el contacto de al-Fārābī con la filosofía clásica se hizo de forma mediada, es decir, influenciada por las características propias que tal filosofía adquirió en el contexto del Islam (resultantes de las traducciones, mezclas e interpretaciones que había de los textos). Así, se pudo notar que su lectura no se limitó a una actividad únicamente teórica, sino que apuntaba, a partir de las categorías filosóficas, a buscar elementos para mejor comprender y, posiblemente, modificar la realidad a su alrededor. Es por esta razón por la que, en la investigación de sus datos bibliográficos, se constata su intento de hacerse presente en los ambientes donde se encontraban los textos científicos y filosóficos así como importantes intelectuales. Por citar un caso, se observa su dedicación a los estudios de la lógica, con Yuhanna b. Haylan y su instancia en la corte de Sayf al-Dawla.

Comenzando por el análisis de la influencia recibida de la filosofía platónica, fueron encontradas algunas particularidades<sup>738</sup> vinculadas, en la mayoría de los casos, con el modo como Platón fue conocido entre los filósofos árabes de manera general. En lo que respecta a sus obras de carácter político, por ejemplo, hay ideas semejantes a las defendidas por Platón en la *República* y en las *Leyes*. Y, como deja claro en su *Filosofía de Platón*, es al maestro de Aristóteles al que al-Fārābī atribuye el verdadero origen de la filosofía, de manera que debe ser comprendido por sí mismo, sin recurso a ningún otro. Por razón de las controversias sobre cuán profundo fue el conocimiento que el filósofo tuvo de los escritos platónicos (incluso por las características de estos entre los árabes), utilizamos de su intento de unir las filosofías de los dos grandes maestros griegos como una señal o, por lo menos, un punto de partida para una evaluación de la profundidad de este conocimiento. Además, debido a la constatación de que la *Política* aristotélica no fue conocida entre los árabes, fue posible comprobar que la *República* platónica fue la principal fuente griega

---

<sup>738</sup>Entre estas particularidades, se observa el curioso hecho de que su apodo de “Segundo Maestro”, en referencia a Aristóteles (el “Primer Maestro”), le fue atribuido aunque fuera considerado como el más platónico entre los *falāsifa*.

del pensamiento filosófico-político farabiano. No obstante esto, el filósofo árabe hace referencia, en su *Filosofía de Platón*, a otras obras del clásico, presentando las ideas centrales y realizando articulaciones entre los conceptos presentes en los escritos, lo que conduce a creer en el conocimiento directo de algunos de estos textos.

En lo que concierne al contacto con la filosofía aristotélica, fue necesario considerar, de inicio, que al-Fārābī se aleja un poco del tipo de análisis frecuente en su contexto. Para él, de manera distinta a los que seguían la tradición de la escuela de Alejandría, Platón era de una comprensión fundamental para el entendimiento de la filosofía de Aristóteles. Este, a su vez, es visto como el continuador de la filosofía de su maestro y, por lo tanto, no su oponente. Así, partiendo del conocimiento de las obras del estagirita —con excepción de la *Política*—, notamos que al-Fārābī realiza un estudio que parte desde el método utilizado por el Gran Maestro y prosigue hacia un análisis más profundo de los conceptos que son utilizados.

Una vez verificados los contactos que el Segundo Maestro —conocido así por ser un maestro en el arte de la lógica— tuvo de los escritos aristotélicos, resaltamos su intento de conciliar Platón y Aristóteles. Tal intento le condujo, casi que de manera inevitable, al contacto con la filosofía neoplatónica, algo que se dio, principalmente, por las obras pseudo-aristotélicas. Estas, a su vez, le influenciaron en especial en lo que concierne a las tesis acerca de la eternidad del mundo y destino de las almas. Sin embargo, encontramos un problema en cuanto al análisis de la influencia recibida por el filósofo, no obstante la clara evidencia de su lectura de los textos neoplatónicos. Se trata del hecho de que él no hace (o lo hace raramente) referencia directa a estos escritos, de modo que la influencia es verificada a partir de la observación de los conceptos que él utiliza y que son propios de la filosofía neoplatónica.

Entre las teorías neoplatónicas que están presentes en los textos farabianos, resaltamos la que corresponde al sistema emanacionista que, en el establecimiento de un orden jerárquico, reúne todos los seres. Este sistema tiene como una de las características fundamentales la defensa de que su

perfecto funcionamiento depende del pleno desarrollo de cada una de las partes de que se compone. Es en este momento que se encuentra la realización de unos de los objetivos de la presente investigación: el entendimiento de las tesis farabianas acerca de la epistemología, dado que es por medio del conocimiento que se adquiere la perfección de los seres, en particular, y del organismo que estos forman parte, como un todo.

Con el análisis de la epistemología farabiana llegamos a la conclusión de que esta debe ser analizada a partir de su cosmología, pues verificamos que tanto el orden del universo como la identificación de los diferentes seres que de este forman parte tienen, como elemento propulsor, la inteligencia. Así fue posible confirmar la hipótesis de que, más allá de un singular ejercicio intelectual, el conocimiento de la perfección que consiste en el orden del universo es, según al-Fārābī, la condición del hombre hacerse perfecto así como su objeto de conocimiento. Se trata de la teoría que el filósofo defiende de que el sujeto se hace, a partir del proceso de conocimiento, semejante al objeto conocido. De esta forma, él se perfecciona ante el conocimiento de la perfección de la verdad de los seres; una acción que no se restringe al ámbito del individuo, sino que se extiende hasta el objetivo de formación de una sociedad en la que todos puedan conocer, aunque por caminos distintos, la verdad.

Ontología y epistemología están, por lo tanto, vinculadas, según al-Fārābī, de manera que en esta articulación están presentes tanto el ser más elevado de la esfera del inteligible, la Causa Primera, como los cuerpos constituidos de materia y forma. Entre ellos, se destaca la presencia de un Intelecto Agente, último ser inteligible antes de aquellos que se encuentran bajo la esfera de la luna. Actuando como mediador entre estas dos realidades, la sensible y la inteligible, el Intelecto Agente contribuye a la conversión en acto de lo que está en potencia. Pero solamente el hombre, por poseer un alma dotada de la facultad racional, puede pasar por este proceso de actualización, en un perfeccionamiento que le conduce a la conquista de la felicidad.

Para comprender de manera adecuada cómo se da el proceso de perfeccionamiento del hombre, fue necesario tener en cuenta que la

concepción farabiana del alma se identifica, en muchos aspectos, con la aristotélica presente en el *De Anima*. Donadora de vida a los cuerpos compuestos de materia y forma, el alma, tanto en Aristóteles como en al-Fārābī, posee cinco facultades distintas, entre las cuales se destacan, de acuerdo con los objetivos del presente trabajo, las facultades apetitiva (responsable por el deseo y voluntad del hombre), imaginativa (vinculada a la imitación y creación de imágenes) y racional (particular al ser humano). Sin duda la facultad racional es entendida como la superior entre todas las demás, tanto por identificar el hombre como por ser la responsable por su perfeccionamiento; dado que es la que proporciona la obtención del verdadero conocimiento y, por lo tanto, la adquisición de su fin último de manera directa.

Por “de manera directa” se comprende que las demás facultades del alma pueden proporcionar, al hombre, algún tipo de conocimiento, pero solamente la racional le conduce a aquel conocimiento sin mediaciones, que puede ser demostrado racionalmente, verificando la realidad de los seres tal como son. Tal actividad hace que el hombre pase de su estado de intelecto en potencia al de intelecto en acto, aprehendiendo los inteligibles tales como son y adquiriendo con ello la felicidad. Sin embargo, al reflexionar sobre el necesario perfeccionamiento del hombre por medio del conocimiento —fundamental para el establecimiento de un vínculo entre política y lenguaje—, fue preciso considerar los diferentes niveles de hombres en cuanto a la capacidad de alcanzar la verdad.

Confirmando la hipótesis de que la diferencia de capacidad de los hombres en alcanzar el conocimiento verdadero no es, de acuerdo con al-Fārābī, algo determinado o sin posibilidad de alteración, fue posible percibir los diferentes elementos que hacen parte de la formación de los hombres, tales como la educación recibida y la sociedad de la cual el hombre participa. No obstante esto, esta distinción de capacidades de conocimiento tiene como consecuencia la exigencia de otras vías de adquisición del conocimiento. De acuerdo con esto, se hizo fundamental la ejecución del otro objetivo de esta investigación: la comprensión del papel del lenguaje a partir de la consideración de que este tiene, como objetivo principal, la difusión de un mensaje y,

entonces, la transmisión de un saber. Para ello, consideramos que, de acuerdo con la filosofía farabiana, los primeros principios del lenguaje ya pertenecen al hombre desde su origen, una vez que tienen su fuente en los inteligibles (precisamente, en el Intellecto Agente).

Aunque sus primeros principios estén en los inteligibles, la constitución del lenguaje, la formación de las señales utilizadas en la comunicación se da en el hombre a partir de su relación con los demás en el interior de una comunidad. Por esta razón, el lenguaje, con su conjunto de símbolos y reglas que son objeto de la gramática, es de importante consideración en el proceso de identificación de una cultura. Además, es solamente a partir de la constitución de una gramática, exactamente por concentrar las reglas que proporcionan el uso correcto del vocabulario, cuando se hace posible el surgimiento de las demás ciencias. Estas, a su vez, dependen de la lógica por ser aquel tipo de arte que garantiza el conocimiento verdadero, verificando la forma de los argumentos así como su entendimiento, operando, entonces, en el intento de examinar la veracidad de las proposiciones.

Lógica y gramática se distinguen, por lo tanto, en cuanto a su campo de actuación. Es decir, mientras la primera se ocupa del perfeccionamiento de la razón, proporcionando la rectitud en el pensamiento, ganando una dimensión universal, la segunda se dedica a las reglas de la lengua particular de cada pueblo. Fundamental en el proceso de verificación y transmisión del conocimiento, la lógica concentra diferentes tipos de elocuciones y silogismos propios de su arte que sirven en el proceso de demostración de las opiniones y como silogismos elocutivos. Son ellos: demostrativos o apodícticos (que es propio de la filosofía); dialécticos o polémicos (indicados para la defensa o desconstrucción de una tesis); sofísticos (que inducen el entendimiento al error), retóricos (ideal para el convencimiento) y poéticos (originados a partir de una disposición del hombre a la armonía y a la belleza). Imprescindibles para la adquisición, averiguación y difusión del conocimiento, son de consideración indispensable en el ámbito de la política.

El vínculo entre el lenguaje (juntamente con sus partes) y la política corresponde a un estudio que apunta a entender, sobre todo, el papel del

hombre y su vida en comunidad. Considerando las particularidades de los individuos y su fin último —la adquisición de la felicidad—, fue posible comprobar que al-Fārābī realiza una reflexión acerca del hombre en su dimensión social e individual. Es relevante destacar, aquí, que a lo largo de sus tesis sobre el tema es evidente que él se presenta como un pensador preocupado con las problemáticas de su contexto. Se constata, por ejemplo, la influencia recibida de las ciencias islámicas y de las corrientes de pensamiento político característico de su tiempo, aunque no se compruebe un vínculo entre él y grupos políticos contemporáneos suyos. No obstante esto, es visible, en su filosofía política, el intento de reflexionar sobre posibles reformas en la sociedad, estableciendo el pensamiento racional (no solamente las doctrinas religiosas) como una fuente de valores éticos y morales. Corresponde, de este modo, a un filósofo cuya comprensión es indispensable al entendimiento del cuadro intelectual y político de su contexto, así como de las necesarias reformas políticas de la actualidad.

Ocurre que, según al-Fārābī, la facultad racional ocupa el nivel epistemológico más elevado, de manera que es a partir de ella que se puede, tras el conocimiento de la perfección, reflexionar acerca de un organismo social perfecto. Destaca, constantemente, la identidad entre el desarrollo epistemológico y perfeccionamiento ontológico, de manera que, con el buen uso de la razón, el hombre puede elevarse al nivel de los inteligibles (donde se encuentra la perfección). En este sentido, la filosofía consiste en el modo de saber más elevado, exactamente por actuar en el desarrollo de lo que es más perfecto en el hombre: la racionalidad. Por medio de ella, es posible obtener, de forma más excelente, el conocimiento verdadero, lo necesario para que la adquisición de la felicidad sea posible.

Considerando la filosofía como una forma de conocimiento de difícil acceso, sea debido a disposiciones naturales al hombre o por la costumbre, al-Fārābī la distingue en teórica y en práctica. Con la parte teórica, el hombre adquiere y tiene la posibilidad de demostrar el verdadero conocimiento que posee. Con la práctica, actúa de acuerdo con lo que conoce, lo que da como resultado el papel político del filósofo. Esto se da de esta forma porque,



teniendo como base el método demostrativo, la filosofía se sitúa como superior a las demás ciencias, de modo que aquellos que se dedican a la actividad filosófica deben, con su capacidad de reflexionar sobre la realidad, guiar a los demás. En otras palabras, con la lectura del pensamiento filosófico farabiano, constatamos que, aisladamente, el filósofo se presenta como aquel que, por alcanzar la verdad, adquiere, con ella, la suprema felicidad. Como miembro de una comunidad, percibe la necesidad de transmitir el saber filosófico para los demás que conviven con él, intentando hacer, de la ciudad en la que vive, la más perfecta posible; es decir, que se convierta en un lugar donde todos puedan obtener la felicidad.

Es interesante destacar, ante esto, la clara influencia recibida, por al-Fārābī, de las tesis aristotélicas expuestas en la *Ética a Nicómaco* y en el *De Anima*. Con estas lecturas, el filósofo árabe se dedica a probar que la felicidad está condicionada, en la esfera individual, por la actualización de las potencialidades de los hombres debido al proceso de asimilación de los actos puros presentes en los inteligibles. Por esta razón, parece que el hombre es una realidad mixta: sensible (por constituirse de materia y forma) e inteligible (por la facultad racional que le permite aprehender los inteligibles) a la vez. Así, si la obtención de la felicidad está condicionada por la conquista de su perfección, esta está, entonces, vinculada al desarrollo de la facultad racional. El progreso intelectual del hombre es, ante eso, ontológico y, asimismo, ético.

Por otro lado, el filósofo evidencia que el conocimiento que el hombre adquiere con el perfeccionamiento epistemológico no es suficiente si no interfiere en las acciones de los hombres. Pues el hombre posee una capacidad equivalente de practicar buenas y malas acciones voluntariamente, porque no es un ser condicionado por los instintos. Con el buen uso del discernimiento puede, entonces, distinguir las acciones que deben ser elegidas y las que han que ser evitadas. Sin embargo, en *La ciudad ideal*, al-Fārābī advierte que, aunque el hombre tenga la ciencia de estos tipos de acciones, no va a optar por una u otra si no fuera motivado por el amor. Aquí, se hizo posible constatar el importante papel de la facultad apetitiva para el desarrollo de la pesquisa, una vez que se evidenció que, para el filósofo, la facultad racional

solo puede garantizar que el hombre sea perfecto en teoría, pero no certifica que lo sea en la práctica.

No obstante esa consideración, es constante la identificación que al-Fārābī realiza entre perfeccionamiento epistemológico, ontológico y moral. De esta forma, verificamos que el desarrollo epistemológico debe ser obtenido para el cumplimiento de la determinación de establecer una sociedad perfecta, en la que sus habitantes puedan alcanzar la perfección. Así, una vez que el fin último del hombre se da en el interior de una comunidad, dada su naturaleza social, es necesario que aquel que la obtiene, debido al conocimiento de la verdad, cumpla su papel social de conducir a los demás para alcanzar lo mismo. En este momento, se nos presentó importante atender al papel de la educación, por la que el hombre adquiere y transmite los principios morales y culturales de la sociedad que vive. Por esta razón, cuando analizamos las disposiciones de los hombres, constatamos que al-Farabi siempre considera la educación que el hombre tuvo así como la sociedad que vive, algo que se hace evidente a lo largo del estudio de la ciencia política.

La ciencia política farabiana tiene como objeto tanto el comportamiento humano, en lo que concierne a la ética y a la moralidad, como las capacidades epistemológicas y las influencias cosmológicas en la constitución de un organismo político. Podemos decir, de esta manera, que en el estudio de la ciencia política se reúnen los distintos temas desarrollados por al-Fārābī a lo largo de su sistema filosófico. Se trata de una ciencia que tiene su punto de partida en la adquisición de la felicidad por el hombre a partir de la consideración de que esto solo es posible en el interior de una comunidad — una vez que el hombre es incapaz, debido a su naturaleza limitada, de producir todo lo que necesita para sobrevivir—. Así, es en comunidad donde busca las vías que le conducirán a la conquista de sus propósitos. Llegamos, pues, a una de las bases de esta investigación: la política, es decir, la necesidad del hombre de vivir en comunidad.

En el estudio acerca de la política verificamos, de inicio, que el al-Farabi admite que a pesar del entendimiento de la necesidad de vivir en comunidad, muchos conflictos pueden surgir en razón de los distintos intereses logrados

por los individuos que conviven en grupo. Tales intereses que, de acuerdo con el filósofo árabe, pueden surgir de hábitos morales no virtuosos, resultan muchas veces de la ignorancia acerca del verdadero bien. Por desconocer lo que es el bien, los hombres se dedican a la búsqueda de “falsas felicidades”, teniendo como resultado de organismos políticos imperfectos. Identificando la felicidad como perfección última del hombre y considerando que este se hace semejante a los objetos de su conocimiento, cuando él conoce lo que es perfecto adquiere, por consiguiente, la felicidad. De esta forma, podemos concluir que el problema de la conquista de la felicidad es, en primera instancia, de carácter epistemológico.

Ante esto, es visible que al-Fārābī, como Aristóteles, defiende que todo esfuerzo está justificado para la conquista de la felicidad. Se trata, entonces, de realizar un ejercicio de perfeccionamiento del hombre a partir del conocimiento de lo que es perfecto, considerando, desde el inicio, las distintas capacidades y limitaciones existentes entre los hombres. Debe ser pensado, de este modo, la creación de un orden social perfecto que, a su vez, debe ser semejante a lo que hay de más perfecto: el orden de los inteligibles. Solo en esta sociedad perfecta el hombre puede desarrollar sus potencias, haciéndose perfecto tal como los seres que forman parte de los inteligibles.

Interesante destacar que esa analogía realizada por el Segundo Maestro entre política y metafísica se justifica por el hecho de que, aunque los cuerpos que componen el orden de los inteligibles sean diversos y jerárquicamente organizados, estos forman un todo perfectamente ordenado. De esta forma, de igual modo puede ocurrir en la ciudad bajo la acción de un gobernante que actúa en la comunidad tal como la Causa Primera en relación al universo. Por esta razón, constatamos que la ciudad virtuosa (*al-mādina al-fādila*) farabiana se configura como aquella ciudad que, ordenada teniendo los inteligibles como modelo, posibilita la conquista de la perfección por todos. Aquí es importante resaltar el papel político del filósofo que, como aquel que alcanzó el verdadero conocimiento, se dedica a posibilitar la misma conquista a los demás. Esto corresponde, pues, a la observación de que son distintos los niveles de los

hombres en lo que concierne a la aprehensión de los inteligibles, de modo que necesitan que tal conocimiento les sea transmitido.

La distinción existente entre los hombres, antes de ser comprendida como fuente de conflictos, es defendida por el Segundo Maestro como posibilidad de la elaboración de un todo armónico. Es decir, la diversidad presente entre los hombres es fundamental para la elaboración de un organismo político perfecto, en el cual y en función del cual el lenguaje posee un papel fundamental. De esta manera el principal oficio del gobernante filósofo farabiano es conducir los hombres a salir de la cueva de la ignorancia y seguir el cultivo de una vida virtuosa. Para ello, se sirve de los métodos argumentativos para la buena construcción de discursos fundamentales en la transmisión del conocimiento de los inteligibles. Aquí, encontramos uno de los pasos decisivos para la articulación entre lenguaje y política en al-Farabi.

Comprendiendo que al-Fārābī considera siempre la dimensión del hombre bajo las diferentes perspectivas, verificamos que la articulación entre lenguaje y política atenta tanto a la dimensión individual cuanto colectiva del hombre; una vez que observa, siempre, las particularidades que distinguen los individuos. Surge, debido a la perspectiva individual y colectiva del hombre, la necesidad de elaboración de un conjunto de leyes con el propósito de hacer posible la formación de una sociedad perfecta. Para ello, es indispensable la figura de un gobernante que, como legislador, formula las leyes que va a regir esta ciudad teniendo como modelo el orden y la armonía de los inteligibles. El conjunto de leyes formuladas a partir de la consideración de la diversidad de hombres y teniendo como objetivo la obtención de la felicidad por todos es lo que garantiza la formación de una ciudad virtuosa.

Son las leyes de la ciudad virtuosa las que rigen la sociedad y evitan posibles arbitrariedades de sus gobernantes, de acuerdo con la filosofía farabiana. Los ciudadanos garantizan, con ellas, la conservación de sus bienes y mantenimiento de sus virtudes morales, dado que las leyes permanecen en las ciudades independientes del cambio de gobierno. En este momento, evidenciamos la influencia recibida por al-Fārābī de las *Leyes* de Platón y su consideración acerca de la capacidad de deliberación y voluntariedad de los

actos humanos. Por esta razón, es importante, al gobernante, el desarrollo de su capacidad argumentativa, un buen conocimiento de la cultura, tradiciones y de lo que le apetece a su pueblo para que sea posible el convencimiento en cuanto al cumplimiento de las leyes.

Realizando un análisis de los distintos métodos argumentativos y teniendo como claro el papel del lenguaje en la política observamos que el filósofo y gobernante de la ciudad virtuosa, sirviéndose principalmente de la retórica y de la poética, se dedica al proceso de instruir a la gente sobre la verdad y los hábitos morales que deben ser desarrollados. Fue en este momento cuando examinamos la diferencia entre el lenguaje filosófico y el religioso. Valiéndose de vocabularios y métodos distintos en la elaboración de un mensaje, tales tipos lenguaje se configuran, de acuerdo con nuestra lectura, como instrumentos fundamentales para el filósofo, gobernante y, también, profeta farabianos. De acuerdo con su reflexión filosófica, el lenguaje religioso se presenta como una vía indirecta, mientras el lenguaje filosófico corresponde a una vía directa para la aprehensión de la realidad.

Diferente de la filosofía, argumenta al-Fārābī, la religión no debe su existencia al desarrollo de la facultad racional, sino que resulta de la elevación de la facultad imaginativa. En ella están presentes las imágenes que forman parte de la profecía. Debido a esto, el filósofo, aparte de gobernante de la ciudad virtuosa, es su profeta, dada la necesidad de utilizar una vía alternativa a la aprehensión de los inteligibles. Así notamos que, en el Segundo Maestro, el lenguaje simbólico no posee el mismo sentido negativo que la mitología adquiere con Platón. Tal lenguaje representa un recurso, un instrumento significativo para la adquisición del bien por todos, en otras palabras, consiste, conforme podemos concluir, en una exigencia epistemológico-política que resulta de la multiplicidad de los hombres que están reunidos en el interior de una comunidad.

Con el uso de analogías hechas a partir de las imágenes que se formaron en la facultad imaginativa y fundamentadas en estímulos emocionales, los discursos religiosos sirven de herramientas intelectuales, a fin de que el hombre pueda comprender mejor la realidad para, entonces, actuar

bien en su vida diaria. Seguramente podemos afirmar que, en otros niveles de entendimiento y de vínculo con el mundo, este tipo de lenguaje se configuraría como innecesario, dispensable. Sin embargo, lo que constatamos es que, en las manos del gobernante, el discurso religioso corresponde a un recurso más para aplicar las reglas que van a regir la sociedad. Se trata de la conquista de un ideal de estructura de comunidad (teniendo los inteligibles como modelo) que, no pudiendo ser objeto de reflexión de todos, es imitado para que se convierta en un elemento de creencia, todo en nombre de la conquista de la perfección por el hombre.

La imitación de los inteligibles, bajo la forma de lenguaje religioso, sirve, así, de norte para los que no tuvieron la disposición de desarrollar la facultad racional. Por esta razón, se configuró como relevante la consideración de la acción de los cuerpos celestes en la formación de los paisajes que forman parte de la vida diaria de la gente. A partir de las imágenes se producen en los símbolos que formarán parte del lenguaje religioso. De esta manera, la religión, como el lenguaje religioso, no tiene el carácter de universalidad, sino de adaptación a las exigencias de un pueblo, de una cultura. Ante esto, observamos una cierta semejanza entre el pensamiento farabiano y la configuración del islamismo, dada la identidad del conocimiento con un acto religioso, por posibilitar el acercamiento de la realidad divina. Parece, así, que a partir del Islam, el Segundo Maestro pudo reflexionar acerca del papel de la religión en la consolidación de una comunidad —aunque el filósofo no haga referencia al Islam o al Corán a lo largo de sus textos—.

La religión es, de acuerdo con la presente argumentación, posterior tanto a la filosofía como a la ciencia política, de modo que, algunas veces lleva las características de su fundador, otras, tiene que ser adaptada a su heredero. Debido a esto, al-Fārābī llama la atención sobre el papel de la teología, como forma de defensa de las tesis y del contenido específico de la fe religiosa. Al teólogo le queda la tarea de conservar los dogmas y las doctrinas religiosas ante los múltiples intentos de interpretaciones. Sin embargo, hay que tener cuidado para que la defensa (hecha por la teología) de los dogmas de la religión y de las leyes de su doctrina (presente en el derecho religioso) no

impidan el reconocimiento de que estas son, en realidad, una imitación de la verdad filosófica. En otras palabras, ambos, el derecho religioso y la teología, no deben sustituir el conocimiento filosófico.

Resulta, por lo tanto, que tal y como los organismos políticos pueden ser virtuosos o no, lo mismo ocurre con las religiones. Entre las religiones virtuosas no hay, así, jerarquía o establecimiento de una como superior otra. Su multiplicidad está vinculada a las múltiples formas de comprender la realidad de modo que su función es hacer con que el conocimiento llegue a todos. De esta forma, en la formación de un discurso político, es necesario considerar que el lenguaje religioso no puede realizarse mediante el uso de términos científicos o característicos del lenguaje filosófico, sino que tales términos han de ser comunes, fáciles y de mayor accesibilidad. Así, con los métodos argumentativos provocando emocionalmente al oyente, el gobernante puede seducirle, construyendo y destruyendo opiniones que tenía anteriormente.

Concluimos, así, que el lenguaje religioso ayuda en la convicción, en la confianza del pueblo en las palabras de su gobernante, de modo que se puede afirmar que, en al-Farabi, es tan importante en el régimen político como el lenguaje filosófico. Pues, mientras el lenguaje religioso sirve al pueblo de manera general, posibilitando otra vía de adquisición de la verdad, el lenguaje filosófico sirve solamente a aquellos que, en el desarrollo de la facultad racional, pueden demostrar la verdad alcanzada para, entonces, ejecutar su papel político. El lenguaje religioso tiene, por lo tanto, una razón político-pedagógica, mientras que el lenguaje filosófico posee un carácter de fundamentación del conocimiento de algo que va a ser utilizado en una estructura social. Dadas, pues, las características y propósitos de cada uno, se puede concluir, pues, que ambos están vinculados a la política.

Con lo expuesto, se verifica, por lo tanto que, aunque tienen como punto de partida las problemáticas específicas de su contexto, las reflexiones presentes en la filosofía farabiana traspasan su período histórico. De esta forma, el intento de articular lenguaje y política de acuerdo con el pensamiento filosófico de al-Farabi se justifica tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Primero, debido al hecho de que se trata de una articulación inédita y

que reúne las distintas categorías filosóficas discutidas por el filósofo en un amplio número de temas trabajados en su sistema filosófico. Segundo porque se configura como un análisis fundamental para la comprensión de las actuales relaciones entre los discursos religiosos y las prácticas políticas, como ellos se construyen y en servicio de quien son establecidos. Aunque no fue el propósito de la presente investigación el exámen de hechos históricos, el vínculo que se estableció en la contemporaneidad entre la religión, la política y el terrorismo sirve como ejemplo a la reflexión farabiana.

Siguen, pues, siendo encontrados diferentes tipos de lenguaje creados y adaptados de acuerdo con intereses particulares. Algunas veces bajo la forma de religión, otras con carácter más científico, tales lenguajes se configuran en discursos que objetivan el convencimiento de la gente que, en la mayoría de los casos, no perciben el real significado de ellos. Dada la constatación de regímenes nada “virtuosos” en la contemporaneidad, se verifican que tales discursos alimentan la ignorancia y, de este modo, la busca de falsas felicidades. Por esta razón, persisten los conflictos religiosos y políticos (muchas veces articulados) en la historia. Así, dada la importancia de la filosofía farabiana, tanto por las reflexiones que estimula como por la práctica que anima, se afirma que la conclusión de la presente investigación es, como bien define Antonio Machado, una huella del camino, un camino de pasos cuidadosos debido a la complejidad y profundidad de la filosofía de al-Fārābī.



## BIBLIOGRAFÍA

### Obras del autor:

Al-Fārābī, Abū Nasr, “Epístola sobre los sentidos del término *intelecto*”. *Revista española de Filosofía Medieval*, trad. e not. Rafael Ramón Guerrero. 2002, Madrid, v.9, págs. 215-223.

\_\_\_\_\_, “Kitāb al-hatāba” en Al-Fārābī, Abū Nasr, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: I. Kitāb al-hatāba; II Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, ed. J. Langhade y M. Grignaschi. 1971, Beirut: Dar el-Machreq.

\_\_\_\_\_, *Catálogo de las ciencias*, trad. de Ángel Gonzales Palencia, 2ªed., 1953, Madrid: CSIC- Instituto Miguel Asín.

\_\_\_\_\_, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: I. Kitāb al-hatāba; II Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, ed. J. Langhade y M. Grignaschi. 1971, Beirut: Dar el-Machreq.

\_\_\_\_\_, *L'épître sur l'intellect*, trad. introd. et not. de Dyala Hamzah. 2001, Paris: L' Harmattan.

\_\_\_\_\_, *La ciudad ideal*, 2ªed., pres. de Miguel Cruz Hernández, trad. y not. de Manuel Alonso Alonso. 1995, Madrid: Tecnos.

\_\_\_\_\_, “Artículos de la ciencia política” en Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, trad. del árabe, introd. ed. y not. de Rafael Ramón Guerrero, 1992. Madrid: Debate.

\_\_\_\_\_, “El libro de la política”, en Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, trad. del árabe, introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero, 1992. Madrid: Debate.

\_\_\_\_\_, “Epístola de introducción al arte de la lógica”, en *Homenaje al Prof. Dário Cabanela Rodriguez, OFM, con motivo de su LXX aniversario*, intr. trad. y not. Rafael Ramón Guerrero. 1987, Granada: Universidad de Granada, v.1, págs. 445-454.

\_\_\_\_\_, “Libro de la religión”, en *Al-Fārābī, Obras filosófico-políticas*, trad. del árabe, introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero, 1992. Madrid: Debate.

\_\_\_\_\_, *El camino de la felicidad*, trad. del árabe introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero. 2002, Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_, *Sumario a las Leyes de Platón*, trad. *pro manuscripto* de Ramón Guerrero

\_\_\_\_\_, “The Philosophy of Plato” in Mahdi, Mushin (org.). 1962, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans., introd. and not. Mushin Mahdi, New York: The Free of Glencoe.

\_\_\_\_\_, “The Attainment of Happiness” in Mahdi, Mushin (org.). 1962, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. introd. and not. Mushin Mahdi. New York: The Free of Glencoe.

\_\_\_\_\_, “The philosophy Aristotle” in Mahdi, Mushin (org.). 1962, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. introd. and not. Mushin Mahdi, New York: The Free of Glencoe.

\_\_\_\_\_, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, transl. and introd. by Zimmermann, F.W. 1987, New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_, *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, trad. prol. y not. de P. Manuel Alonso y Alonso. 1969, Madrid: Pensamiento.

## Obras sobre el autor:

Al-Talbi, Ammar. 1993, "[al-Farabi](#)", *UNESCO: International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 1/2, Paris, págs. 353-372.

Black, Deborah L. 2006, "Knowledge ('ilm) and certitude (yaqīn) in al-Fārābī's epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy: A historical journal*. Cambridge, vol 16, págs.11-45.

Crone, Patrícia. 2004, "Al-Fārābī's Imperfect Constitutions" en *Mélanges de L'Université de Saint-Joseph*, n.57, págs. 191-228.

Daiber, Hans. 1986, "The Ruler as Philosopher: A New Interpretation of Al-Fārābī's View" in *Nieuwe Reeks*, Deel 49, n. 4.

Druart, Therese Anne. 1992, "Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics" in Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: SUNY Press.

Fakhry, Majid. 2002, *Al-Fārābī: Founder of islamic Neoplatonism – his life, works and influence*, Oxford: Oneworld.

Farjeat, Luis Xavier. 2003b, "Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano" en *Tópicos*, n.24, México: Universidad Panamericana págs. 161-184.

\_\_\_\_\_. 2004, "Analogía poética en Alfarabi", *Revista Española de Filosofía Medieval*, España, n.11, pág. 257-272.

\_\_\_\_\_. 2005, "La inmortalidad del alma en la *Theologia Pseudo Aristotélica* y su papel en la filosofía de al-Fārābī". *Revista Estudios de Asia y África*. México, v. XL, n.3, págs.577-606.

\_\_\_\_\_. 2005, "Alfarabi y el rol de la poética", *Tópicos*. México n. 28, pág.273-303.

Gannagé, Emma. 2004, « Y a-t-il une pensée politique dans le *Kitāb al-Hurūf* d'al-Fārābī ? » en *Mélanges de L'Université de Saint-Joseph*, n.57, págs. 229-257.

Gómez Nogales, Salvador. 1980, *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Gutas, Dimitri. 2004, "The Meaning of madanī in al Fārābī's" en *Mélanges de L'Université de Saint-Joseph*, n.57, págs. 259–283.

Haddad, Fuad S. 1989, *Alfarabi's Theory of Communication*, Beirut: American University of Beirut.

Iskandar, Jamil Ibrahim. 2004, "O caráter moral belo segundo al-Fārābī", en Costa, Marcos Roberto N.; De Boni, Luis A. (orgs.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre: EDPUCRS, págs. 161-168.

Janos, Damien. 2012, *Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology*, Leiden: Brill.

Khalid, Muhammad Ali. 2003, "Al-Fārābī on the democratic city", en *British Journal for the History of philosophy*, v. 11, n.3, Online, ISSN 0960-8788.

Langhade, Jacques. 1984, *Du Coran a la Philosophie: la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Damas: L'Institut Français d'Études arabes de Damas.

Madkour, Ibrahim. 1934, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, pref. M. Louis Massignon, Paris: Libraire d'Amerique et d'Orient.

Mahdi, Muhsin. 2003, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, trad. del inglés Rafael Ramón Guerrero, Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_. 1987, "Al-Fārābī", en Leo Strauss y Joseph Cropson (org.) *Historia de la filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica.

Paredes Gandía, José A. 2004, "Introducción", en Al-Fārābī, Abu Nāsr, *El libro de las letras*, Trad. introd. y not. de José A. Paredes Gandía, Madrid: Trotta.

Parens, Joshua. 1995, *Metaphysics as Rhetorica: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"*, New York: SUNY.

Ramón Guerrero, Rafael. 1985, "El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue un filósofo šī'ī?" en *Actas de las II Jornadas de cultura arabe e islamica (1980)*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, págs. 463-477.

\_\_\_\_\_. 1992a, *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindī y Al-Fārābī*, Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas.

\_\_\_\_\_. 1992b, "Introducción" en Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, trad. del árabe, introd. ed. y not. de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Debate.

\_\_\_\_\_. 1998a, "Comentadores árabes de Aristóteles – Alfarabi: Discurso sobre la substancia", *Tópicos*, n.1, Madrid, págs. 55-82.

\_\_\_\_\_. 2002a, "Introducción", en Al-Fārābī, Abū Nasr, *El camino de la felicidad*, trad. del árabe introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero. 2002, Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_. 2002b, "El Intelecto Agente en al-Fārābī. Un comentario a su *Epístola sobre el intelecto*", *Revista española de Filosofía Medieval*. Madrid, v.9, págs.19-31.

\_\_\_\_\_. 2003, "Apuntes biográficos de al-Fārābī" en *Anaquel de Estudios Árabes*, págs. 231-238.

\_\_\_\_\_. 2004b, "Ética y Retórica en el Comentario de AlFārābī a la Retórica de Aristóteles" en M.R. da Costa y L.A. de Boni (eds), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, págs. 137-159.

\_\_\_\_\_. 2005, "La Teocracia Islámica: conocimiento y política en al-Fārābī" en. J.F. Meirinhos (Org.), *Itinéraires de la Raison: études de philosophie médiévale*, Louvain: La neuve, págs.86-87.

\_\_\_\_\_. 2006, "Neoplatonismo árabe. Lectura de Aristóteles por Alfarabi", en *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos. Ontologia e Liberdade*, Aracaju: Editora Federal de Sergipe.

Roman, André. 2001, « Aperçus sur la naissance de la langue a partir du *Kitāb Al-Huruf* d'al-Fārābī » en *Studia Islamica*, n.92, págs. 127-154.

Vallat, Philippe. 2004, *Fārābī et l'École d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris: VRIN.

Walzer, R. 1957, "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination", in *The Journal of Hellenic Studies*, v. 77, Cambridge: SPHS, págs. 142-148.

Yabri, Mohammad Ábed. 2001, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lectura contemporáneas*, trad. y not. de Manuel C. Feria García, Madrid: Trotta.

Zimmermann, F. W. 1987, "Introduction" in Al-Fārābī, Abū Nasr, *Al-Farabi's Commentary and Short treatise on Aristotle's De Interpretatione*, transl. intr. and not. F. W. Zimmermann, 1987, New York: Oxford University Press.

### **Obras de outros autores:**

Al-Nadīm, Muhammad ibn Ishaq, *The Fihrist of al-Nadim – a Tenth-century Survey of Muslim Culture*, transl. and ed. by Bayard Dodge. 1970, v. II, New York: Columbia University Press.

Al-Kindi, *Obras Filosóficas*, trad. introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. 1986, Madrid: Coloquio.

Aristóteles, *Acerca del Alma*, 3ªed., introd. trad. y not. Tomás Calvo Matínez. 1978, 1978, Madrid: Gredos.

\_\_\_\_\_, *Categorías*, trad. del griego, not. de Francisco de P. Samarah. 1980, Buenos Aires: Aguilar.

\_\_\_\_\_, *Ética a Nicomaco*, ed. bilingüe, trad. introd. y not. de María Araújo y Julián Marías. 1999, Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

\_\_\_\_\_, *Física*, ed. bilingüe, trad. y not. de Ute Schmidt Osmanczik, introd. de Antonio Marino López. 2001, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_, *Metafísica*, ed. Trilingüe (Griego-Latin-Español), Valentín García Yebra (ed.). 1970, Madrid: Gredos.

\_\_\_\_\_, *Peri hermeneias*, trad. e introd. de Alfonso García Suárez. 1980, Valencia: Revista Teorema.

\_\_\_\_\_, *Política*, trad. introd. y not. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. 2010, Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_, *Órganon*, trad. introd. y not. de Miguel Candel Sanmartín. 1995, Madrid: Gredos.

\_\_\_\_\_, *Retórica*, ed. bilingüe, trad. introd. y not. de Arturo E. Ramírez Trejo. 2002, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_, *Poética*, ed. bilingüe, trad. coment. y not. de Antonio López Eire. 2011, Madrid: Istmo.

Avempace, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, ed. y trad. de Joaquín Lomba. 2006, Madrid: Trotta.

Ibn Rushd, Abū al Walīd, *Exposición de la República de Platón*, introd. trad. y not. de Miguel Cruz Hernandez. 1996, Madrid: Tecnos.

Laercio, Diógenes. 2003, *Vida de Filósofos Ilustres*, Madrid: Omega.

Platón, *La república*, ed. Bilingüe (Griego-Español), trad. y not. de José Manuel Pabon y Manuel Fernandez Galiano. 1949, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

\_\_\_\_\_, *Fedón*, trad. Luis Gil Fernández. 2002, Madrid: Tecnos.

\_\_\_\_\_, *Phédon*, ed. bilingüe (Griego-Francés), trad. Léon Robin. 1967, Paris : Les belles lettres.

\_\_\_\_\_, *Timée, Critias*. ed. bilingüe (Griego-Francés), Trad. Albert Rivaud. 1945, Paris: Les belles lettres.



\_\_\_\_\_, *Timeo*, trad. bilingüe y not. de Francisco de P. Samaranch. 1981, Buenos Aires: Aguilar.

\_\_\_\_\_, *Protágoras*, trad. del griego de Julián Velarde Lombraña y not. Gustavo Bueno Martínez. 1980, Oviedo: Pentalfa.

\_\_\_\_\_, *Parménides*, trad. del griego y not. de Guillermo R. de Echandía. 1987, Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_, *El sofista*, trad. de griego y not. de Antonio Tovar. 1959, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

\_\_\_\_\_, *Crátilo*, trad. introd. y not. de Ute Schmidt Osmanzik. 1988, Mexico: Universidad Nacional Autónoma.

\_\_\_\_\_, *Diálogos*, vol. I, trad. y not. de J. Ruyz, E. Íñigo y C. Gual. 1981, Madrid: Gredos.

\_\_\_\_\_, *Fedro*, ed. bilingüe (Español-Griego), not. Luis Gil Fernández. 2009, Madrid: Dykinson.

\_\_\_\_\_, *Górgias*, trad. del griego, y not. de Francisco García Yagüe. 1980, Buenos Aires: Aguilar.

\_\_\_\_\_, *Teeteto o De la ciencia*, trad. del griego de José Antonio Míguez. 1968, Buenos Aires: Aguilar.

\_\_\_\_\_, *Obras completas*, trad. del griego y not. de María Araujo et. al., introd. de José Antonio Míguez. 1991, Madrid: Aguilar.

Plotino, *Enéadas*, Tomos I-VI, trad. introd. y not. Jesús Igal. 1998, Madrid: Gredos.

Proclo, *Elementos de teología*, trad., prol. y not. Francisco de P. Samaranch. 1975, Buenos Aires: Aguilar.

Pseudo-Aristóteles, “O Segredo dos segredos do Pseudo-Aristóteles (versão de Rogério Bacon)”, trad. Jan G. J. ter Reegen. 2007, en *Revista Kairós*, Fortaleza, año IV/1, págs. 153-178.

\_\_\_\_\_, *De pomo sive, De morte de Aristotelis. Sobre a maçã ou sobre a morte de Aristóteles*, ap. intr. y not. de Jan G. J. Ter Reegen. 2006, Fortaleza: EdUECE.

\_\_\_\_\_, *Libro de las Causas*, trad. y com. de Rafael Aguilar Ruiz. 2001, Bilbao: Universidad del País Vasco.

\_\_\_\_\_, *Livro das Causas*, trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. 2000, Porto Alegre: Edipucrs.

\_\_\_\_\_, *Secretum secretorum*, estudio y ed. de Hugo O. Bizarri. 2010, Valencia: Universidad de Valencia.

\_\_\_\_\_, *The Secret of Secrets: sources and influences*, ed. W.F. Ryan and Charles B. Schmitt. 1982, London: University of London.

Tomás de Aquino, *Exposición sobre el Libro de las Causas*, Intr. trad. y not. de Juan Cruz Cruz. 2000, Pamplona: Universidad de Navarra.

Tufayl, Ibn, *El filósofo autodidacta*, trad. de Ángel González Palencia. 2007, Sevilla: Doble J.

## Obras auxiliares

Alonso, Alonso M. 1945, “ Las fuentes literarias del « Liber de Causis »”, en *Al-Andalus*, n. X. págs. 345 – 382.

Anawati, G.C. 1974, “Philosophie árabe ou philosophie musulmane?” en *Études de philosophie musulmane*, Paris: Vrin, págs. 69 - 89.

Arnaldez, R. 1960, « Influence des traduction d'Aristote sur l'évolution de la langue árabe » en *Actes du Congrès de Lyon*, Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres.

\_\_\_\_\_. 1951, « Metaphysique et politique dans la pensée d'al-Fārābī », en *Anales de la Faculté des Lettres*, v. 1, Université Ibrahim Pacha, págs. 143-157.

Attie Filho, Miguel. 2002, *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*, São Paulo: Palas Athenas.

Badawi, Abdurrahman. 1968, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris: VRIN.

Corbin, Henry. 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard.

Cruz Hernandez, Miguel Cruz. 1996, *Historia del pensamiento en el mundo islámico: desde las orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, v. I, Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. 1974, “El neoplatonismo y el punto de partida de la filosofía árabe” en *Miscelanea de Estudios*, Granada, págs. 237-246.

D'Ancona, Cristina (Org.). 2003, *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; “Detti del sapiente Greco”*, Padova: Poligrafo.

\_\_\_\_\_. 1995, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. 2005a, “Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo” en D’Ancona, Cristina (org.). 2005a, *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Vicenza: Casa editrice Einaudi, págs. 180-258.

\_\_\_\_\_. 2005b, “Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation” en Adamson, Peter; Taylor, Richard (Org.), *Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University.

Daiber, Hans. 1997, “Salient Trends of the Arabic Aristotle” en Endress, Gerard; Kruk, Remke (Org.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden: CNWS.

De Boni, L. 2010, *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, Porto Alegre: EST/Ulysses.

\_\_\_\_\_. 2000, “Estudar Filosofia Medieval” en *Revista Dissertatio*, n.1, pág.

Dermenghem, Émile. 1955, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris : Éditions du Seuil.

Druart, Thérèse-Anne, “Le Sommaire du Livre des ‘Lois’ de Plato », en *Bulletin d’études orientales*, T.50, 1998, págs. 109-155.

Elias, Jamal J. 2002, *El Islam*, Trad. Javier Delgado Delgado, Madrid: AKAL.

Fakhry, Majid. 1983, *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf.

François, Nuyens. 1973, *L’évolution de la psychologie d’Aristote*, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie

Giordani, Mário Curtis. 1992, *História do mundo árabe medieval*, 3ªed. Petrópolis: Vozes.

Goulet, Richard. 2007, « La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs » en D'Ancona, Cristina (Org.), *The Libraries of the neoplatonists*. Leiden: Brill.

Hadot, I. 1978, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hierocles et Simplicius*, Paris: Études Augustiniennes.

Hadot, Pierre. 1961, "Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide » *Revue des Études Grecques*, 74, págs. 410-438.

\_\_\_\_\_. 1968, *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes.

Haq, Syed Nomanul. 1993, "The Indian and Persian Background", en Nasr, Seyyed Hossein; Leaman, Oliver (Org.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge.

Jomier, Jacques. 1992, *Islamismo: história e doutrina*, Trad. Luiz João Baraúna, Petrópolis: Vozes.

King, Daniel. 2005, *The earliest Syriac translation of Aristotle's Categories*, Leide: Brill.

Kouloughli, Djamel. 2002, « L'influence mu'tazilite sur la naissance et le développement de la rhétorique arabe », *Arabic Sciences and Philosophy : A historical journal*. Cambridge, vol. 12, n.2, págs. 217-240.

Kraus, Paul. 1940-1941, « Plotin chez les Arabes », *Bulletin de l'Institut d'Égypte*. v. 23, págs. 263-295.

Lambton, Ann K. S. 1985, *State and Government in the Medieval Islam - An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford: University Press.

Lameer, Josep. 1994, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden: Brill.

Lardner, Nathaniel. 1829, *Testimonies of ancient heathens*, v. VIII, London: Joseph Ogle.

Leaman, Oliver. 1958, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, New York: Cambridge University Press.

Libera, Alain de. 1993, *La philosophie médiévale*, Paris: PUF.

O'Meara, Dominic J. 2007, *Platonópolis: Platonic Political Philosophy in late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.

Peters, E.F. 1979, *The origins of Islamic Platonism: the school tradition*, New York: New York University Press.

\_\_\_\_\_. 1993, "The Greek and Syriac background" en Nasr, Seyyed Hossein; Leaman, Oliver (Org.) *History of Islamic Philosophy*, London : Routledge. págs. 40-51.

\_\_\_\_\_. 1968, *Aristóteles Arabus: the oriental translation and commentaries on the aristotelian corpus*, Leiden: Brill.

Pinès, S. 1960, « Les textes arabes dits plotiniens et le Courant Porphyrien dans le Néoplatonisme Grec » en *Actes Congrès de Lyon*, Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, págs. 304-317.

Puig Montada, Josep. 2007, "A língua árabe" en Pereira, Rosalie Helena de S. (Org.), *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*, São Paulo: Perspectiva, págs. 51-67.

\_\_\_\_\_. 2013, "Averroes y su uso de aleyas coránicas" en *Summa*, n.1, págs. 12-22.

Ramón Guerrero, Rafael. 1985, *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid : Ediciones Pedagógicas.

\_\_\_\_\_. 1998c, "Introducción", en Averroes, *Sobre filosofía y religión*, intr., trad. y not. de Rafael Ramón Guerrero, Pamplona: Eurograf.

\_\_\_\_\_. 1998b, "La metafísica en Averroes" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, n.15, págs. 181-198.

\_\_\_\_\_. 2004a, *Filosofía árabe y judía*, Madrid: Editorial Síntesis.

\_\_\_\_\_. 2012, "Reseña: *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, v. 29, n.1, 2012, págs. 333-334.

\_\_\_\_\_. *Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la Filosofía Islámica*, Banco de datos disponible en Internet: <http://www.gral.unipi.it/uploads/guerrero.pdf> . Acceso en 01 de en. de 2014.

Reegen, Jan G. J. ter. 2006, "A Metafísica da Teologia do Pseudo Aristóteles" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol. 23, págs. 59-74.

\_\_\_\_\_. 2007, “A Ética na Teologia do Pseudo-Aristóteles” en *Kalagatos*, Fortaleza, v.4, n.8, págs.79-108.

\_\_\_\_\_. 2010, “A Teologia do Pseudo-Aristóteles” en *Kairós*, Fortaleza, año VII/1, Ene/Jun 2010, págs. 09-42.

\_\_\_\_\_. 2012, “A ideia de criação na Teologia do Pseudo-Aristóteles: Estudo comparativo entre as teses das Enéadas e a concepção do Plotino árabe” en *Kairós*, Fortaleza, v.9, n.1, Ene/Jun. 2012, págs. 75-90.

\_\_\_\_\_. 2000, “Introdução” em Pseudo-Aristóteles, *Livro das Causas*, trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen, Porto Alegre: Edipucrs.

Rosenthal, Franz. 1960/1961, « Al-Mubashshir Ibn Fatîk. Prolegomena to an Abortive Editions », en *Oriens*, v. 13/14, págs. 132-158.

Thillet, Pierre. 1960, « Remarques et notes critiques sur les traductions arabes du livre Λ de la Métaphysique d’Aristote » en *Actes du Congrès de Lyon*, Paris : Société d’Édition Les Belles Lettres.

Walzer, Richard. 1962, *Greek into arabic: essays on Islamic philosophy*, Cambridge: Havard University Press.

Ullmann, Aloysio. 2008, *Plotino, um estudo das Enéadas*, Porto Alegre: EDIPUCRS.

#### **Otras obras:**

Anduiza, Eva; Méndez Lago, Mónica, *Citas bibliográficas en prácticas y trabajos*, Banco de datos disponible en Internet:



<http://www.um.es/cpaum/files/recursos/1-F4cc9345d11288254557-rec-1-1.pdf>.  
Acceso en 01 de en. de 2014.

Antonio Machado, *Poesía*, Madrid: Alianza.

Barros, Manoel. 2006, *O Livro das Ignorâncias*, 12ª ed. São Paulo: Record, poema XIX

Darwish, Mahmud. 2008, "Cánticos en medio del desierto" en *Poesía árabe. Muestra de 16 poetas. Antología, Medio Oriente*, Santo Domingo: Biblioteca Digital.

Drummond de Andrade, Carlos. 2009, *Antologia poética organizada pelo autor*, São Paulo: Companhia das Letras.

Goethe, Johann Wolfgang Von. 2006, *Poemas del amor y del conocimiento*, Sevilla: Renacimiento.

Lázaro dos Santos, Jauperi, *Telegrama*, Banco de datos disponible en Internet: <http://letras.com/jauperi/1464684/> Acceso en 07 de en. de 2015.

*Patativa do Assaré*. 1978, *Cante lá que eu canto cá*, Rio de Janeiro: Vozes.

## **ABSTRACT**

### **A link between politics and language in the philosophical thinking of Al-Fārābī**

The following research aims to articulate the politics and language in the philosophy of Abū Nasr Al-Fārābī (870-950 D.C / 248-338 H), taking into consideration an understanding of the religious, political and cultural context in which the philosopher lived. Al-Fārābī was considered one of the main representatives of Arab philosophy, having built and developed the fundamental issues that characterize it. Examining their context we can observe the presence of a practical orientation and, above all, political, resulting in a dual influence on his philosophy: the substantial expansion of the Islamic empire and the cycle of translation of Greek philosophical works. For this reason and based on a history of research on Arab philosophy, specifically on the philosophical thought of al-Fārābī, the present work is developed with consideration and recognition of the legacy of Arab thought as well as the current need to better understand this tradition.

Against a background of tradition based on the Islamic faith, Al-Fārābī made an analysis of the religion with his own interpretation, adding a political critique. Considering religion as fundamental for the cohesion of people, and for this reason, necessary for the establishment of a political body, the philosopher developed a philosophical system, from eudaimonistic ethics, with epistemology being the first step of its understanding. Thus, through the study of the language, and examination of its role in helping convey the intelligible to men, is presented as a fundamental element, mainly when it is noted that there is apprehension of intelligible, that is to say that knowledge of the truth of being occurs in each individual in a distinct way.

With the observation of the various modes of language that were built from the need to establish man within society, this research was performed according to certain objectives: such as understanding how the process of

knowledge develops in man; analysis of levels in which such knowledge is presented; examination of what determines language and how it can be identified within the community; and taking into consideration the period in which religious language appears vividly within a community, verify the role and impact of religion within a political body; while seeking to make the link between politics and language with consideration of the different levels of knowledge in existence among men. The aim is to contribute to research about the thought of al-Fārābī, especially to touch on the issues concerning political themes.

Starting from the consideration that man has a rational and social nature, the conceptual analysis of this investigation falls, at first, in obtaining an understanding of man from his process of epistemological development, and to study this as both an individual and as a member of society. In the different possible pathways that are presented in the acquisition of intelligible arise different types of language, with its peculiarities and variations, resulting in the study of argumentative methods, which form part of the reflection made by the philosopher. Furthermore, this plays a significant role in the concept of governing the ideal city as formulated by al-Fārābī, with a clear demarcation of a distinction between philosophical language and religious language. In the use of these two forms of language, appears the role of ruler, that acts as a driver, leading all in the conquest of the ultimate goal: happiness.

The works used in the present research are divided into two types of sources because of the fact that it is a philosophical work based on bibliographic resources: primary sources, identified with the translations of the works by the author; and secondary sources corresponding to the materials submitted in the tradition of studies of the farabians works. The primary sources include works that are more consistent with the main theme of this project. With regard to the philosophical conception of the inquiry procedure, we must take into consideration the historical context of the philosopher, with the influences of classical philosophy, especially Plato, Aristotle and neo-Platonism.

With the stated objectives and the use of this methodology, it can be concluded that al-Fārābī drew a distinction between philosophical and religious language, both of which are fundamental to who controls the city government: the ruler-prophet-philosopher. It is here where we see the highest level of epistemological development as well as increased political commitment, so that the argumentative methods serve as an important tool for achieving their objectives. This is because the man only reaches his limits within a society: as Aristotle says man is a social being by nature. It is in the social sphere where the formation, establishment and definition of the different forms of language occur. Because of this, the Second Master calls attention to its use as a means of recognizing the intelligible and a guarantee of the maintenance of the laws of the city (necessary for the proper functioning of a political order).

It was possible to observe, likewise, that in the process of establishing a perfect political structure in which the language is an essential tool, al-Fārābī makes a clear link between metaphysics and politics, highlighting the role of laws and the best way to convey them. It takes into account, not only the need to comply with the options, but also the limitations in the understanding of them. Thus, different ways of conveying the principles of the city are justified. Furthermore, through the analysis of farabian epistemology we come to a conclusion that this must be studied from their cosmology, because it is verified that the driving element in both the order of the universe and in the identification of the different beings that form part of this, is intelligence.

In this context, we can confirm the hypothesis that, beyond being a singular intellectual exercise, the knowledge of perfection that is the order of the universe, according to al-Fārābī, the perfected human condition perfected was the object of knowledge. Thus, brought face to face with the knowledge of perfection of the truth of being; an action that is not restricted to the realm of the individual, extends to the objective of forming a society in which everyone can obtain this knowledge through different ways. Confirming the hypothesis that the difference in ability of men to reach true knowledge is not, according to him, something determined without the possibility of alteration, that it is possible to perceive the different elements that form part of the development of

man such as upbringing and the society in which he takes part. Despite this, this distinction in the capacities of knowledge result in the need for other methods of acquiring knowledge.

To conclude, we can say that al-Fārābī emerges between the *falāsifa*, as a very prominent philosopher. His studies and thesis on the scientific and philosophical legacy demonstrates his ability to convert knowledge gained into a way of rethinking the cultural demands of reality in which he lived. His political reflections teach not only an interpretation of the society in which he lived, but also its intention to make proposals for new ways to organize communities. The link between language (along with its parts) and politics corresponds to a study that aims to understand, above all, the role of men and community life. Considering the characteristics of individuals and their ultimate end, the acquisition of happiness, it was possible to confirm that al-Fārābī reflects on man in his social and individual dimension. It is worth noting here that throughout his thesis on the subject he clearly presents himself as a thinker concerned with the problem of context. He was therefore a philosopher whose contributions are essential to the understanding of intellectual and political context and their influence on politics configurations today.

Keywords: Al-Fārābī; Philosophy; Politics; Language